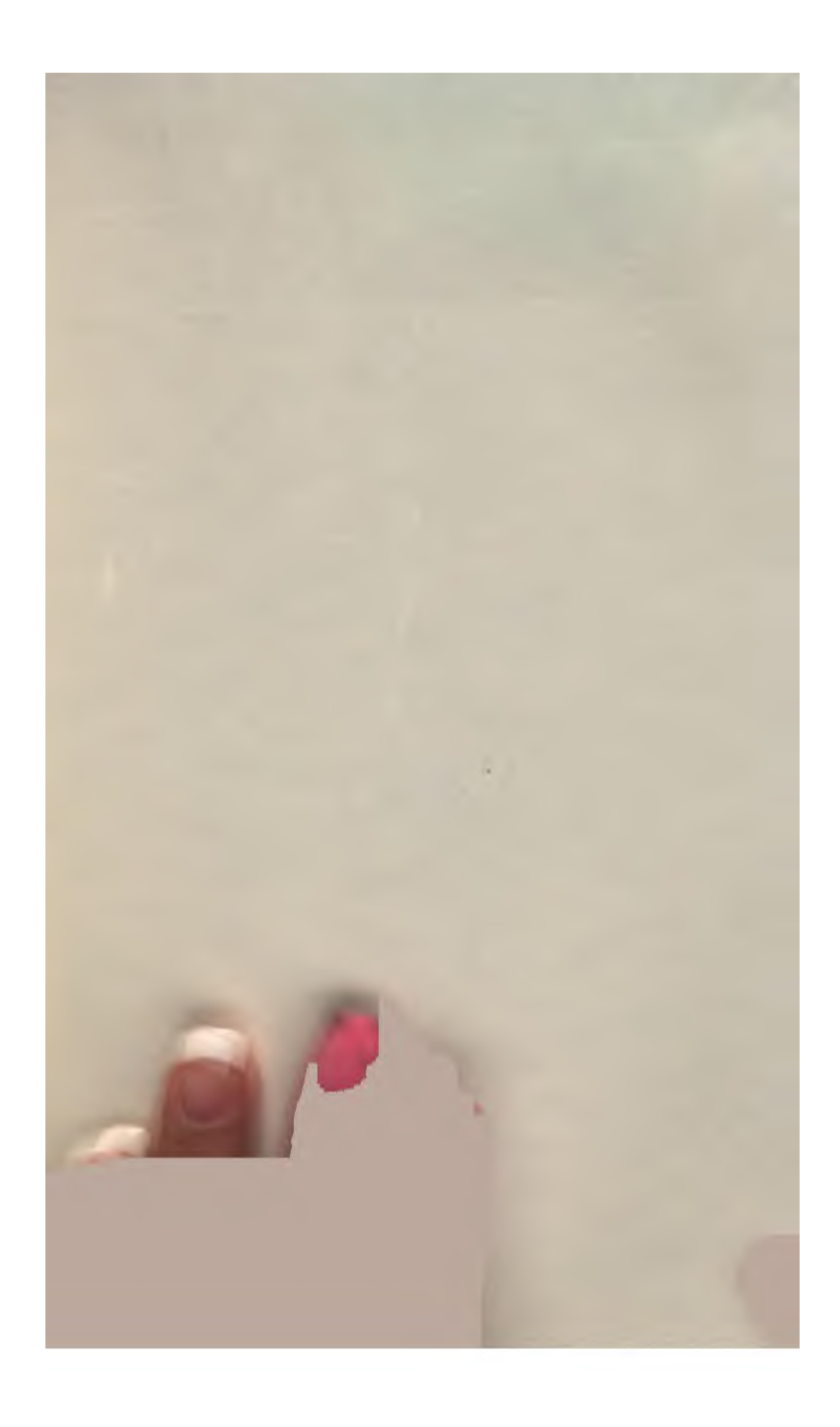



STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES



LE POSITIVISME

ET LA

SCIENCE EXPÉRIMENTALE

par

M. L'ABBÉ DE BROGLIE

CHANOINE HONORAIRE DE PARIS ET D'ÉVREUX
PROFESSEUR D'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE A L'INSTITUT CATHOLIQUE
DE PARIS
ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE POLYTECHNIQUE

TOME PREMIER



SOCIÉTÉ GÉNÉRALE DE LIBRAIRIE CATHOLIQUE

PARIS
VICTOR PALMÉ,
[illegible]
76, RUE DES SAINTS-PÈRES, 76

BRUXELLES
J. ALBANEL
Directeur de la Succursale
12, RUE DES PAROISSIENS, 12

GENÈVE
GROSSET & TREMBLEY, LIBRAIRES-ÉDITEURS
4, Rue Corraterie, 4

LE POSITIVISME

ET

LA SCIENCE EXPÉRIMENTALE

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

LE POSITIVISME

ET LA SCIENCE EXPÉRIMENTALE

PAR

M. L'ABBÉ DE BROGLIE

CHANOINE HONORAIRE DE PARIS ET D'ÉVREUX
PROFESSEUR D'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE POLYTECHNIQUE

TOME PREMIER



PARIS
SOCIÉTÉ GÉNÉRALE DE LIBRAIRIE CATHOLIQUE

PARIS	BRUXELLES
Ancienne Maison VICTOR PALMÉ	Ancienne Maison HENRI GOEMAERE
76, rue des Saints-Pères, 76	*12, rue des Paroissiens, 12*

M DCCC LXXX

INTRODUCTION

Les doctrines spiritualistes, si glorieusement soutenues au commencement de ce siècle, et défendues encore aujourd'hui par des philosophes éminents, subissent néanmoins en ce moment, l'une des plus violentes attaques et l'un des plus rudes assauts qui, depuis longtemps, aient été dirigés contre elles. C'est au nom des sciences d'observation, c'est au nom de ce qu'on appelle « l'expérience », que l'on veut de nos jours arracher à l'homme toutes ses plus nobles croyances, le dépouiller de son âme, de sa liberté morale, de toute espérance d'une vie future, lui persuader qu'il n'existe pas d'autre réalité que le monde visible, ni d'autre ciel que l'abîme sans fond où se meuvent les astres.

Ce n'est pas, comme il nous sera facile de le montrer plus loin, qu'il y ait ou qu'il puisse exister entre les sciences expérimentales et la doctrine spiritualiste une opposition véritable. Mais le développement prodigieux de ces sciences, la rapidité inouïe de certaines découvertes, la multiplicité et l'étendue des horizons nouveaux qui s'ouvrent chaque jour devant les

yeux des observateurs, causent une sorte d'éblouissement et comme de vertige.

La rapidité avec laquelle l'homme apprend de nouvelles choses qui lui étaient absolument inconnues, le porte quelquefois à croire qu'il va acquérir bientôt la science universelle, tandis que d'autres fois, une impression contraire se produit, et que la variété, la profondeur des phénomènes qui se manifestent, l'immensité des perspectives qui s'entr'ouvrent devant ses yeux, l'insuffisance d'un grand nombre d'hypothèses longtemps admises à expliquer les faits nouveaux qui apparaissent, le portent à s'écrier qu'il ne connaîtra jamais qu'une très petite portion et une très mince surface de la réalité.

Chose étrange, ces deux sentiments opposés, cet orgueil qui fait croire à l'homme qu'il va arracher à la nature tous ses secrets, et ce sentiment de sa petitesse et de son impuissance en présence des merveilles qu'il entrevoit, se réunissent dans une action commune contre les doctrines spiritualistes.

Ces doctrines en effet reposent, ou plutôt semblent reposer sur des principes différents de ceux des sciences naturelles, et leurs résultats semblent acquis par une méthode absolument distincte.

Ces résultats d'ailleurs n'ont ni cette nouveauté, ni cette variété infinie, ni ce caractère progressif, ni cette certitude incontestée qui distinguent ceux des sciences physiques.

Dès lors, sous l'effet de la première impression, l'homme qui étudie les sciences, s'écrie : puisque je tiens par ma méthode la clef de tous les phénomènes, qu'ai-je à faire d'en employer une autre?

Sous l'effet d'une impression opposée, l'homme se dira : la nature me dépasse de tous côtés, je n'en connais qu'un coin, de quel droit irais-je soulever les vastes problèmes de l'origine du monde et de l'origine de l'homme?

Ces deux tendances, résultat naturel du développement rapide des sciences d'observation, ont pris la forme de deux

empire sur les esprits, il y a deux choses à faire. Il faut que l'ancienne philosophie proclame hautement ses principes, se répande dans les écoles, et s'assimile tout ce qu'il y a de bon et de vrai dans les découvertes scientifiques modernes. Il faut aussi que le terrain soit déblayé, et que les systèmes faux et les préjugés funestes qui ont envahi tant d'esprits, même dans le sein de l'Eglise, et surtout ces erreurs qui se couvrent du manteau de la science, soient énergiquement combattus; il faut que les esprits soient délivrés de ces opinions dangereuses qui les hantent, et qui troublent même les âmes qui ont accepté le joug de la foi. Il y a une double œuvre à accomplir, l'une de synthèse et de construction scientifique sur les anciennes bases de la scolastique, l'autre de polémique et de lutte contre l'envahissement de ces déplorables doctrines qui anéantissent à la fois Dieu, l'âme, la conscience et la liberté.

C'est à cette dernière œuvre qu'est exclusivement consacré cet ouvrage.

Son but unique est de porter la lutte sur le terrain même de la science moderne, en se servant pour cela du langage moderne, et des armes que la science elle-même, telle qu'elle existe et telle qu'elle est formulée aujourd'hui, peut fournir pour la défense de la vérité.

Nous ne prétendons faire qu'un travail défensif destiné à arrêter les progrès des erreurs, et à préparer les esprits à recevoir plus tard l'enseignement de la philosophie catholique, de celle qui, sortant librement et comme spontanément de la pensée de l'Eglise, imbue de la tradition, éclairée et perfectionnée par ses rapports nécessaires avec

les mystérieux secrets de la nature divine que la foi révèle, prépare pour l'avenir la grande synthèse de la science divine avec la science humaine. C'est à ce but, essentiellement provisoire, mais très urgent, de la lutte contre les erreurs actuelles, qu'est destiné notre livre; c'est à ceux qui craignent pour eux-mêmes l'envahissement de ces erreurs, ou qui ont pour mission de prémunir les autres contre ce danger, qu'il est exclusivement adressé.

---

termes, la rigueur géométrique de son argumentation, tout ce qui en un mot fait d'elle une science véritable, à la fois rationnelle et expérimentale, exacte et précise, comme il convient à une science qui se respecte, et non un ensemble vague de lieux communs oratoires et de considérations semi-politiques et semi-religieuses, comme celui qui souvent est décoré de nos jours du nom de philosophie.

Nous avons enfin trouvé, principalement dans les belles doctrines scolastiques de la connaissance intellectuelle, de l'abstraction et de la perception extérieure, la solution de plusieurs des difficultés qui nous avaient longtemps arrêté.

Mais en faisant cet emprunt à la doctrine traditionnelle de la philosophie catholique, et en nous inspirant de son esprit, nous n'avons pas cru devoir nous attacher à reproduire exactement cette doctrine, à adopter les définitions précises de la scolastique, ni nous asservir, dans l'exposé des principes, à l'ordre logique adopté par cette philosophie si rigoureuse et si féconde. Le but spécialement polémique de notre ouvrage ne nous permettait pas de suivre cette méthode. L'emploi de termes auxquels les esprits de nos jours ne sont pas habitués, de termes latins dont les équivalents apparents dans la langue française ont très souvent un sens différent de leur signification originelle, ne nous aurait pas permis de serrer de près nos adversaires sur leur propre terrain. Nous ne pouvions amener de force les ennemis de nos doctrines ni les spiritualistes, qui, par leur éducation, ont été habitués à un langage différent et à des principes moins précis, à adopter les termes reçus dans la

doctrine traditionnelle. Nous avons pensé qu'il était préférable d'employer les termes usuels de la langue française, avec la signification que le bon sens général leur donne, en corrigeant seulement ce que cette signification peut avoir de vague ou d'inexact. Nous avons cru aussi, qu'au lieu d'exposer, dans l'ordre adopté par les anciens maîtres, la série des axiomes et des principes fondamentaux de la métaphysique, il serait plus opportun de chercher ces principes dans les données du bon sens où ils se trouvent nécessairement renfermés, de manière à leur donner une autorité que nos adversaires même ne pussent que difficilement contester.

Notre ouvrage était presque terminé, lorsque parut la mémorable encyclique du 4 août 1879, dans laquelle le saint Père rappelle aux catholiques qu'ils possèdent une grande et large philosophie traditionnelle ; que, sous l'égide de la foi, leurs pères ont librement discuté toutes les grandes questions qui agitent le monde des esprits ; et qu'il a existé autrefois une majestueuse synthèse des sciences que l'homme possédait alors, rangées autour de leur reine, la science divine fondée sur la révélation. L'appel que le saint Père fait aux écrivains catholiques pour les inviter à restaurer cette grande œuvre, en suivant de près les enseignements du grand docteur du moyen âge, ne pouvait que nous encourager dans le travail que nous avons entrepris, travail utile, bien que d'une manière indirecte, à la réalisation de la grande pensée du souverain Pontife.

Il nous semble, en effet, que pour restaurer la grande philosophie catholique et lui faire reprendre son ancien

AVANT-PROPOS

Ce livre est le résultat d'une longue série d'études et de travaux. Commencé il y a plus de vingt ans, lors de l'apparition du premier livre de M. Taine, *les Philosophes français*, il a d'abord été destiné à être la réfutation de cet ouvrage original, qui a produit sur le public une assez vive impression dans un sens opposé au spiritualisme.

Des circonstances de diverse nature, personnelles à l'auteur, ont contribué à retarder d'année en année l'achèvement et la publication de ce travail; mais ce retard a été fondé aussi sur un autre motif. Nous étions profondément convaincu de la vérité des doctrines spiritualistes, mais nous ne trouvions pas, dans la philosophie éclectique qui nous avait été enseignée, des armes suffisantes pour réfuter pleinement, de tout point et par principes, l'auteur que nous voulions combattre. Persuadé que ses conclusions étaient erronées, nous trouvions parfois que ses objections

étaient plausibles, et qu'il avait, en certains points, un avantage réel sur ses adversaires.

Nous sommes ainsi arrivé à la conviction que la défense du spiritualisme devait être portée sur un autre terrain, et que le spiritualisme lui-même devait prendre une autre forme que celle que lui avait donnée l'éclectisme officiel, pour pouvoir triompher de ses ennemis.

La recherche de ce terrain et de cette méthode nouvelle nous a demandé de longs efforts ; et, le temps s'écoulant, nous avons élargi notre cadre : nous y avons fait entrer la réfutation des autres ouvrages de M. Taine et en outre celle du positivisme de M. Comte et du sensualisme de Stuart Mill, antécédents du système de ce philosophe.

Au cours de ces recherches un secours inespéré est venu nous tirer d'une difficulté que nous n'aurions pas pu vaincre par nos propres efforts. Amené, par les circons-constances dont j'ai parlé plus haut, à étudier la philosophie traditionnelle de l'Eglise catholique, et les œuvres de son plus glorieux docteur, saint Thomas d'Aquin, nous avons trouvé, dans cette grande doctrine du moyen âge, les principes, les notions et la méthode que nous avions vainement cherchés jusque-là. Nous avons contemplé avec admiration cet édifice doctrinal reposant non, comme nos maigres systèmes modernes, sur un seul principe, mais sur l'ensemble des doctrines du bon sens, admises au nom de leur propre évidence.

Nous avons admiré également la méthode dialectique, la précision avec laquelle cette philosophie définit ses

toujours présente à l'esprit des savants; le changement de méthode consistait à étudier d'abord et provisoirement les lois pour en déduire les causes; ce n'est que de nos jours qu'on a voulu faire du but provisoire le but définitif de la science. Néanmoins ce changement de méthode a été considérable et ses effets immenses.

C'est alors, en effet, qu'a commencé un développement aussi prodigieux qu'imprévu de la connaissance humaine. Comme un mineur qui, après avoir longtemps fouillé, découvre enfin la veine précieuse qu'il convoite, ou comme un cheval robuste qui, après avoir essayé vainement de traîner un attelage dans des chemins impraticables, trouve devant lui une route ouverte et s'y élance avec une ardeur multipliée par la résistance qu'il a éprouvée, ainsi l'esprit humain s'est précipité de découvertes en découvertes ; chaque jour, de nouvelles régions se sont ouvertes devant lui, de nouvelles sciences sont venues se greffer sur les anciennes et en combler les lacunes ; mille propriétés singulières, mille modes d'action incroyables ont été reconnus dans les corps où l'on ne voyait autrefois que la vulgaire simplicité d'une matière brute ; les mystères de l'organisation et de la vie se sont laissés approcher de si près qu'on a pu quelquefois espérer de les pénétrer.

Le temps s'est laissé arracher ses secrets ; une antiquité plus reculée que celle des mythologies les plus fabuleuses est maintenant l'objet d'études certaines, et fait voir, grâce à la reconstruction due à la science, des animaux plus étranges que ceux que la poésie avait inventés. Enfin le progrès de la science est si rapide que déjà la vie d'un homme ne suffit pas à en embrasser toutes les parties.

Mais ce qu'il y a de plus admirable dans ce développement, c'est que, quelles que soient sa prodigieuse rapidité et la variété infinie des connaissances qu'il contient, la certitude des résultats acquis n'en est pas moins grande; la science, quelque loin qu'elle s'avance, a toujours le pied sur le roc, et les lois

les plus compliquées sont aussi bien démontrées que les phénomènes les plus simples. L'ensemble majestueux des sciences naturelles a même acquis, indépendamment de ses preuves intrinsèques, un caractère particulier de certitude; c'est l'assentiment universel des esprits éclairés, c'est l'absence complète de toute contradiction sérieuse et soutenable.

Qui oserait maintenant nier la loi de gravitation? Qui pourrait, sans tomber écrasé par le ridicule, contester à la chimie sa théorie de la combustion, à la physique le fait de la vitesse prodigieuse de la lumière. Ces vérités si laborieusement constatées, le vulgaire en a pris possession, et les ignorants les admettent sans hésitation et avec raison sur la foi des savants.

Tel a été le merveilleux progrès de la science, depuis qu'elle a changé de méthode et abandonné les spéculations *à priori* sur les causes, pour s'adonner avant tout à la constatation des phénomènes et à l'étude de leurs lois.

Mais à côté de ce merveilleux progrès dans un sens, a eu lieu dans un autre sens et par rapport à un autre ordre de questions une singulière décadence. Tandis que la connaissance des lois gagne tous les jours en étendue et en certitude, celle des causes paraît suivre une marche inverse. Tandis que ce qui n'était dans le but des premiers savants qu'une connaissance provisoire, a été se développant, le but définitif des recherches a paru s'éloigner et même s'évanouir. Les résultats qu'on croyait acquis en ce qui concerne les causes, sont maintenant mis en question. Les fluides impondérables auxquels on croyait encore hier, n'ont pas tenu ce qu'ils promettaient; on s'est aperçu que leur vérité était plus que douteuse et qu'ils se résolvaient en simples hypothèses; le calorique qui, étant sensible et pouvant se conserver, avait une plus grande apparence d'existence que les autres, semble maintenant se réduire à un mouvement. Bien plus, la matière elle-même paraît vouloir échapper aux investigations scientifiques; elle se résout en atomes si imperceptibles qu'on est tenté de douter de leur

l'homme a nécessairement une autre ambition, que, non content de connaître la surface du monde, il voudrait en connaître la nature intime, qu'il voudrait pénétrer au delà de ce que les sens lui révèlent, se rendre raison de tout ce qui existe, connaître les êtres véritables dont les phénomènes sont la manifestation, les causes dont ils sont les effets.

L'intelligence, poussée encore par une curiosité naturelle, voudrait savoir sur quelle base repose l'ordre immuable qu'elle contemple, s'il a commencé d'exister, et, dans ce cas, quelle est son origine ; elle voudrait enfin atteindre à la cause suprême et à la raison dernière de toutes choses.

Ce second ordre de questions qui concernent le *pourquoi* des phénomènes, les positivistes, forcés d'ailleurs par l'évidence, admettent que l'homme se l'est toujours posé, et se le pose nécessairement, mais ils déclarent en même temps que ces questions sont insolubles. Cause première, causes secondes, substances qui composent le monde, nature intime des êtres, tous ces objets que nous cherchons, sont au delà de notre portée, ce sont des inconnues que nous ne trouverons jamais; ce sont des X dont nous ne pouvons même pas mettre en équation la solution. Ces objets de recherche sont placés derrière les faits, dans la région de l'inconnaissable.

Tel est le principe fondamental du positivisme, principe qui entraîne évidemment la négation du spiritualisme, puisque la cause première et la substance spirituelle doivent être reléguées comme toutes les causes et toutes les substances dans la région de l'inconnaissable.

Voici maintenant comment les positivistes établissent leur système. Ils en donnent une sorte de preuve expérimentale apparente, fondée sur l'histoire des sciences.

On ne saurait nier que le désir de savoir le pourquoi de toutes choses soit plus ancien et par conséquent plus naïf et plus primitif que celui de connaître l'ordre régulier des phénomènes. Aussi voit-on à l'origine de l'histoire des sciences,

la préoccupation de la recherche des causes dominer de beaucoup celle de l'étude des lois. C'est le temps des grandes théories *à priori*, des rêves ambitieux de la raison humaine qui croyait atteindre du premier bond au secret du monde; c'est le temps de Pythagore expliquant tout par les nombres, de Thalès faisant de l'eau le principe de l'univers. C'est même, tant fut tardif le triomphe de la méthode d'observation, le temps de Descartes voulant rendre raison de la nature par les tourbillons, et des mouvements du corps par les esprits animaux.

Mais bientôt, fatiguée de ces essais inutiles, reconnaissant que ce qu'elle avait pris pour les causes des phénomènes n'était qu'une série de vaines hypothèses, l'intelligence humaine s'est tournée vers l'étude des phénomènes eux-mêmes, et désespérant de trouver directement le *pourquoi* de toutes choses, elle s'est contentée d'en étudier le *comment*, de constater des faits, de les généraliser par des lois, de ramener les lois particulières à des lois plus générales qui les embrassent : en un mot, elle a abandonné la spéculation pour s'adresser à l'expérience.

Faut-il croire pourtant que, dès qu'elle a appliqué la méthode de Bacon, elle ait renoncé à la recherche des causes, pour se restreindre à celle des lois. Ce serait une grave erreur; la loi n'était considérée que comme une découverte provisoire, et la cause comme le but définitif. La preuve que les causes étaient toujours le véritable objet de la science, c'est la tendance universelle à inventer pour expliquer les phénomènes, soit de nouvelles propriétés des corps communs, soit des principes invisibles. Newton découvre que tous les corps se meuvent les uns vers les autres; ses successeurs inventent l'attraction, et en font une propriété essentielle de la matière.

L'attention est attirée sur des mouvements qui jusqu'alors avaient passé inaperçus; aussitôt pour les expliquer, on imagine les deux fluides électriques. Ainsi l'idée de cause était

question générale des origines; il prétend unir la physiologie à la psychologie et trouver dans l'organisme l'explication suffisante de tous les phénomènes, même de ceux qui sont attribués à l'âme.

Ainsi l'attaque du positivisme est pour ainsi dire négative; elle consiste à dire : ce que vous enseignez, vous ne le savez pas, vous ne pouvez pas le savoir, personne ne peut le savoir.

L'attaque du monisme est affirmative; elle se résume en ces termes : ce que vous enseignez est faux, car je sais le contraire et je le prouve scientifiquement.

Notre but est d'examiner dans ce livre quels sont les meilleurs moyens de défense du spiritualisme, contre ces attaques, pratiquement si efficaces et si redoutables, bien qu'en théorie et au point de vue de la logique pure elles soient de bien peu de valeur.

Nous examinerons d'abord quelle est l'origine logique de ces deux systèmes; comment le premier, le positivisme, sort, par une illusion explicable, du développement des sciences physiques : comment le second, le monisme, est la conséquence logique du premier : comment cependant ces deux systèmes, tous deux ennemis du spiritualisme, se contredisent entre eux.

Puis nous chercherons quelle doit être la tactique du spiritualisme pour combattre ces deux adversaires; nous reconnaîtrons qu'avant tout il importe de les maintenir séparés, de les obliger à rester chacun sur son terrain.

Nous reconnaîtrons ensuite que des deux adversaires, le plus dangereux est le premier, le positivisme. Nous nous demanderons comment il doit être combattu, et nous reconnaîtrons que la véritable situation logique pour cette discussion, situation qui n'a pas été suffisamment comprise, consiste à contester au positivisme son principe même, et à invoquer contre lui l'expérience même sur laquelle il prétend s'appuyer.

Nous terminerons cette introduction par l'exposé rapide de l'argumentation qui montre que le positivisme est en opposition avec la véritable expérience.

Le livre lui-même ne sera que le développement complet de cette argumentation.

I

ORIGINE ET PRINCIPE FONDAMENTAL DU POSITIVISME

Le point de départ du positivisme est la distinction entre deux espèces de questions, nécessairement posées par l'esprit humain en présence de la merveilleuse variété des phénomènes de la nature.

En présence de ces phénomènes, nous nous demandons *comment* ils se produisent, et *pourquoi* ils se produisent.

A la première question répond la connaissance des phénomènes eux-mêmes, de leurs lois et de leur ordre de succession. Cette première connaissance du monde, purement descriptive, est déjà digne d'exciter l'admiration de l'homme et semblerait devoir satisfaire sa curiosité. La brillante variété du tableau mobile des phénomènes, la surprenante simplicité des lois qui en sont comme l'immuable canevas, la faculté merveilleuse de lire d'une manière presque infaillible l'avenir dans le passé, les nombreuses applications pratiques des sciences qui centuplent la puissance humaine et lui permettent d'employer les forces de la nature à dompter la nature elle-même, tout ce majestueux ensemble est capable à lui seul d'éblouir l'esprit qui le contemple et de rémunérer le savant de ses pénibles et glorieux labeurs.

Néanmoins, les positivistes eux-mêmes conviennent que

systèmes de philosophie, tous deux également opposés au spiritualisme, mais très opposés également l'un à l'autre sur d'autres points.

L'un, qui a eu pour fondateur Auguste Comte, porte le nom de Positivisme.

Il consiste essentiellement dans une distinction établie d'une manière absolue et *à priori* entre deux objets de recherches; d'une part les faits et leurs lois, d'autre part les causes et les substances. Suivant la doctrine positiviste, les faits et les lois sont les seuls objets d'observation, et l'observation est la seule source de la science. En conséquence, les causes et les substances ne peuvent être connues. Elles sont situées derrière les faits, dans une région inaccessible, la région de l'inconnaissable. Existent-elles? Sont-elles réelles ou chimériques? Le positiviste ne se prononce pas sur ce point. Il s'abstient, il ignore et sait qu'il doit ignorer.

Le second système est aussi ambitieux en apparence que le positivisme semble modeste. Pour lui, la prétendue région de l'inconnaissable n'existe pas.

Les causes ne diffèrent pas des lois, ni les substances des phénomènes. Le second plan inconnu dont les positivistes admettaient la possibilité, le nouveau système le déclare chimérique. Il n'y a pas d'inconnaissable, tout peut être connu, et connu par l'observation, puisque rien n'existe que les faits et leurs lois.

Cependant il est difficile aux partisans de ce système de se tenir rigoureusement dans leur formule primitive. Par une tendance naturelle à l'esprit humain, ils tendent à rétablir la notion de cause et de substance, pour l'attribuer à une cause et à une substance unique, qui serait en même temps la loi primordiale et la totalité des faits. M. Taine lui-même, l'inventeur du système, après avoir réduit le monde à des lois abstraites et à des faits passagers, se voit obligé de

le reconstruire et érige sa première loi, son axiome éternel en une sorte de substance et de cause première.

Cette doctrine, issue du positivisme, n'a pas reçu encore de nom particulier. Elle paraît prendre divers aspects, suivant qu'elle fait prédominer, dans l'explication du monde, l'une des idées diverses qu'elle réunit sous la dénomination de faits ou de lois. Elle pourra être appelée fatalisme abstrait, quand elle remplace rigoureusement les causes par des lois nécessaires; matérialisme, quand elle reconnaît, comme principal et unique fait, l'existence de corps tangibles; idéalisme, quand elle résout cette matière elle-même en formes creuses et en mouvements abstraits; sensualisme quand elle réduit tout aux sensations; panthéisme, quand elle érige en Dieu la loi suprême devenue cause unique et unique substance du monde. Mais comme le principe fondamental de la doctrine est de confondre Dieu et le monde, la matière et l'esprit, les causes et les lois, les phénomènes et les substances, de déclarer identique ce que le bon sens distingue, les différences de forme sont plus apparentes que réelles, et il paraît convenable de désigner toutes ces variétés sous un même nom. Nous choisirons celui qui a été adopté par certains panthéistes allemands, et nous appellerons ce système en général le *monisme*, terme qui indique qu'il explique tout par un seul principe.

On comprend que les attaques dirigées contre le spiritualisme par l'un et l'autre de ces systèmes sont très diverses.

Le positivisme refuse au spiritualisme le droit d'exister au nom de cette ignorance qui est un de ses principes fondamentaux. Un Dieu, une âme, une vie future, ce ne sont pas des faits et des lois directement observables : donc cela fait partie de l'inconnaissable, nous n'avons pas à nous en occuper.

Le monisme combat le spiritualisme au nom de la science qu'il prétend posséder : il cherche à le détruire en le remplaçant. Il présente une solution soi-disant scientifique de la

existence. Elle acquiert des propriétés contradictoires à l'idée qu'on se faisait d'elle ; d'inerte, elle semble devenir cause de mille mouvements divers; d'impénétrable, elle semble devenir capable de contraction et d'expansion. De sorte que, tandis que l'ordre apparent des phénomènes était mieux connu, leur nature intime, leur essence devenait de plus en plus mystérieuse.

Est-il étonnant qu'en présence de cette difficulté croissante de déterminer les causes, comparée au progrès incessant et rapide de la connaissance des lois, on soit tenté de croire que la cause est une chimère ou du moins une question insoluble, et que la loi est le vrai but de la science ?

Pourquoi s'acharner dans une route sans issue, quand à côté s'ouvre un champ indéfini de progrès ?

Pourquoi se tourmenter à deviner ce qui est insaisissable, quand on peut se procurer bien plus aisément des résultats, dont la certitude est mille fois vérifiée et pour ainsi dire palpable ?

Ainsi l'histoire des sciences physiques conduit à cette conclusion que les lois sont la seule partie de la nature accessible à l'esprit, et que les causes ne peuvent être connues.

Mais cette conclusion ne s'applique-t-elle pas aussi aux sciences morales ?

Evidemment il doit en être ainsi ; l'état même de ces sciences, comparées aux sciences physiques, le démontre.

Considérez, en effet, les progrès immenses et la certitude incontestable des sciences physiques, progrès et certitude qui datent de l'époque où l'étude des lois a remplacé celle des causes. Remarquez d'autre part que les sciences philosophiques et morales ne possèdent, à l'heure qu'il est, ni cette rapidité de progrès, ni cet assentiment universel qui fait passer leurs résultats dans le domaine public.

Quoi de plus simple, à la suite de cette comparaison, que de supposer que les sciences morales souffrent encore du défaut

de méthode qui a retardé les sciences physiques, qu'elles sont encore à l'état d'enfance où étaient les sciences naturelles au moyen âge. Dès lors, ou elles y resteront toujours, et alors elles ne méritent pas le nom de sciences ; ou elles subiront la même brillante métamorphose que leurs sœurs, et ce résultat ne pourra être produit que par le même moyen, à savoir la résolution prise par le philosophe d'abandonner l'étude impossible des causes, pour se restreindre à la recherche des faits et des lois.

Dès lors, toutes les sciences seront semblables, elles consisteront uniquement dans une série de lois déterminées par l'expérience. Les causes seront entièrement reléguées dans le domaine de l'inconnaissable, leur recherche sera abandonnée, comme aussi oiseuse qu'impossible. Leur existence même est une question que l'homme n'a pas la puissance de résoudre.

Tel est l'ordre d'idées qui a donné naissance au positivisme. Le positivisme lui-même n'en diffère que comme un système raisonné de philosophie diffère de l'opinion vague qu'il est destiné à traduire, par plus de précision dans les affirmations.

Ainsi, pour les positivistes, la difficulté de trouver les causes est devenue une vraie impossibilité ; le doute sur la capacité qu'aurait l'esprit humain de les atteindre s'est transformé en une affirmation absolue de l'impuissance où il est de le faire. L'espérance de voir les sciences morales ramenées aux mêmes principes que les sciences physiques est devenue une certitude depuis que M. Comte a créé deux nouvelles sciences, la sociologie et la morale positive, et surtout depuis que l'école anglaise, dont Herbert Spencer est le chef, a commencé son immense travail de réduction des faits moraux à des lois semblables à celles des faits physiques.

Telle est l'espèce de démonstration que les positivistes donnent de leur système. Ce n'est point une argumentation rigoureuse; rien ne démontre que la recherche des causes soit impossible; mais c'est une série d'idées plausible et

probable, propre à être admise d'abord comme une hypothèse, pour devenir ensuite une certitude quand l'expérience l'aura vérifiée.

Il y a cependant, il faut le dire, un point faible dans la doctrine positiviste. Cette abstention systématique, que les docteurs de cette opinion imposent à leurs disciples sur de graves problèmes, qui sont, de leur propre aveu, spontanément et nécessairement posés par la raison humaine, a quelque chose d'irrationnel et cause un certain malaise. Il paraît étrange que la raison de tous les hommes soit condamnée par sa nature même à chercher un problème insoluble. Cela paraît plus singulier encore, si l'on considère que c'est de la solution de ce problème que dépend notre destinée à venir et, par conséquent, que devrait dépendre le gouvernement de notre vie actuelle.

Rigoureusement parlant, en effet, l'inconnaissable n'est pas le chimérique; c'est un objet dont l'existence est ignorée, mais qui peut exister. L'existence de Dieu et de sa justice rémunératrice sont, pour le positiviste, des choses inconnues, non sues, dont il n'affirme rien. Il n'a pas le droit d'affirmer qu'elles sont des chimères. La mort est un abîme que selon eux la science ne peut sonder, mais de ce qu'elle ne le sonde pas, il ne s'ensuit point qu'il n'existe pas. Or n'est-il pas singulier de prétendre enseigner l'humanité, et de se déclarer ignorant sur une question aussi pratique et aussi capitale ?

En pratique, les positivistes résolvent la question par une inconséquence. En tout ce qui concerne la destinée de l'homme, ils sortent de l'abstention et s'établissent hardiment dans la négation. Point d'âme, la pensée est un phénomène cérébral; point de vie future ; point de rémunérations ni de châtiments futurs. Sur ces questions, il n'y a, pour ainsi dire, pas d'hésitation. L'abstention des positivistes sur l'existence des causes et des substances ne subsiste que dans les questions théoriques.

Elle ne s'applique qu'à la question de l'origine du monde, ou à celle du fondement de la stabilité de ses lois.

Inconséquence évidente et grave qui affaiblit le système et qui a dû naturellement conduire à en inventer un autre.

II

LE MONISME, TRANSFORMATION DU POSITIVISME

Ce nouveau système, transformation naturelle du positivisme, c'est le monisme.

Son point de départ est aisé à constater.

Il commence où le positivisme finit; il admet comme données premières les conclusions du positivisme.

Rien ne peut être connu que les phénomènes et leurs lois. Les causes et les substances sont inconnaissables. La science n'atteint que le comment des phénomènes, le pourquoi est une énigme insoluble.

Puis il raisonne ainsi. Qu'est-ce qu'un objet inconnaissable, absolument et par nature? C'est un objet chimérique. Qu'est-ce qu'un problème nécessairement insoluble ? C'est une illusion de l'esprit. Puisque l'esprit humain cherche ce problème, c'est qu'il croit le trouver; or, sur ce point, il se trompe, puisque le problème est insoluble. Pourquoi ne se tromperait-il pas également sur l'existence même du problème?

N'est-il pas absurde de laisser subsister la vaine hypothèse d'une cause, du moment qu'on la déclare inaccessible à l'esprit humain ? Ce qui ne peut pas du tout être connu, ce dont on ne peut pas savoir s'il existe, pourquoi donc le supposer, si ce n'est, en vertu d'une dernière concession à un préjugé auquel on ne croit plus? Rayons donc ce dernier reste des

vieilles erreurs. Que l'inconnaissable devienne le chimérique, que la cause aille rejoindre la quadrature du cercle et la transmutation des métaux, ces fameux problèmes insolubles qui ont tant tourmenté nos aïeux.

Plus de causes, plus rien de réel ni de possible que des faits et des lois. Dès lors, les faits et les lois étant tout doivent tout expliquer ; les faits sont la conséquence des lois; les lois sont nécessaires ; le monde est une géométrie abstraite qui se déroule devant nos yeux et dont l'expérience nous découvre le mécanisme fatal.

Tel est le monisme, légitime enfant du positivisme, mais hâtons-nous d'ajouter, enfant bien différent de son père.

En effet, ce passage de l'abstention à la négation absolue, passage qui ne semble rien en lui-même, passage franchi en pratique par tous les positivistes à l'occasion de la destinée de l'homme, a néanmoins les plus graves conséquences.

Cette région de l'inconnaissable, que le positivisme laissait subsister derrière les faits et les lois, avait en effet une utilité précieuse que les imprudents monistes ne soupçonnaient pas. C'était une région inhabitée, ou du moins dont les habitants étaient inconnus et hypothétiques ; mais comme c'était la patrie des questions insolubles, son existence permettait au positiviste de reléguer dans cet espace vide toutes les difficultés de son système. Ayant déclaré d'avance qu'il existait des questions insolubles, ayant, pour ainsi dire, dûment catalogué ces questions sous le nom de causes, de substances, de *pourquoi* des phénomènes, le positivisme n'éprouvait nul embarras à reconnaître son incompétence ou son ignorance toutes les fois que cela devenait nécessaire. Son principe fondamental était que la science humaine est incomplète et comme mutilée ; principe étrange, singulier, gênant sous certains rapports, mais principe très commode pour se débarrasser des objections et des problèmes difficiles à résoudre. On pourrait dire que la région de l'inconnaissable est pour le

positiviste une sorte d'immense grenier à débarras, où personne ne peut entrer, où l'obscurité profonde règne, mais où l'on peut jeter, sans craindre de le remplir, toutes les énigmes, tous les mystères, toutes les difficultés insolubles ou difficilement solubles que l'on rencontre sur son chemin.

En supprimant ce pays de l'ignorance, le monisme a pris une grande responsabilité. En déclarant que l'ordre des causes se confond avec l'ordre des faits, et, par conséquent, avec l'ordre des choses que la science peut et doit connaître, le monisme a pris implicitement la lourde charge d'expliquer tout l'univers. Tout l'amas des grands problèmes que le positivisme déclarait insoluble, vient refluer sur le monisme et semble l'accabler. Il existe, il est vrai, un procédé assez simple dont beaucoup de monistes ont usé sans scrupule, celui de nier les conditions des problèmes, de déclarer par exemple que les causes réelles sont identiques aux lois abstraites, que les substances sont des illusions ou des métaphores. Mais, même allégé de cette manière, le poids de l'univers à expliquer reste encore très lourd. Du moment que l'inconnaissable est chimérique, tout ce qui existe réellement, tout ce qui tombe sous l'observation redevient par là même connaissable et accessible à l'intelligence. On a donc le droit de dire au moniste : Vous prétendez pouvoir tout savoir; montrez votre science, expliquez-nous l'univers.

On le peut, à d'autant plus juste titre, que le monisme a hérité de son père la négation des solutions spiritualistes et tient fortement à cette part d'héritage. Donc, ô docteur omniscient, lui dit le bon sens, votre père le positivisme m'a dépouillé de l'idée de Dieu, de l'âme et de la vie future. Il a mis ces idées sous le séquestre; il les tenait, me disait-il, cachées dans le gouffre de l'inconnaissable, dans cet immense grenier obscur qui lui servait à se débarrasser des grands problèmes. Vous, son héritier, vous avez forcé la porte de ce grenier, et vous déclarez qu'il est vide.

Rendez-moi donc ce que votre père m'a pris, ou donnez-moi quelque chose en échange. Vous ne dites plus comme le positivisme que le pourquoi des choses est inaccessible; vous dites, au contraire, que le pourquoi et le comment se confondent; expliquez-moi donc pourquoi j'existe, d'où je viens, et où je vais.

Les monistes, il faut leur rendre cette justice, ont compris cette conséquence. Ils n'ont pas reculé devant la tâche effrayante qu'ils avaient acceptée. Ils ont cherché à tenir leurs promesses. Ils sont rentrés à pleine voile dans les explications cosmogoniques. Leurs explications ont été nombreuses et diverses; la plus populaire de nos jours, celle qui pour le moment semble prévaloir; c'est le système de l'évolution.

Nous n'avons point à discuter en ce moment ce système, ni les autres solutions que le positivisme transformé en monisme a cherché à donner de la grande question des origines. Nous ne sommes pour le moment que narrateur; nous ne faisons qu'exposer l'ordre des idées de nos adversaires.

Notre rôle de narrateur nous oblige cependant à indiquer une seconde transformation qui se produit encore spontanément et par la force même de la logique, la transformation du monisme pur en panthéisme hégélien.

Rien de plus facile à comprendre que cette nouvelle marche des idées.

Le positivisme a commencé par rejeter dans la région de l'inconnaissable les idées de cause et de substance, le pourquoi des phénomènes. Le monisme ayant déclaré que tout ce qui est inconnaissable est chimérique, les causes et les substances sont devenues par là même des chimères, ou plutôt, ces mots sont devenus synonymes de ceux de lois et de phénomènes; la portion inconnue et profonde du monde, à laquelle le positivisme avait laissé une existence distincte au moins hypothétique, ayant dû rentrer de force dans la partie superficielle et observable.

Or, ce monde ainsi constitué, ce monde uniquement composé de phénomènes mobiles et de lois abstraites, qui ne reposent plus sur des substances et des causes, est quelque chose de maigre et de subtil; ce monde phénoménal et abstrait sonne creux quand on le frappe. Un besoin irrésistible de notre esprit nous porte à chercher quelque chose de plus solide; c'est un beau tableau, brillant par la lumière et les couleurs, admirable par la pureté et l'harmonie des contours; mais encore faut-il qu'il s'appuie sur quelque chose, et nous avons peine à croire qu'il n'y ait rien derrière. Ici se présente fort à propos l'Etre unique et infini des panthéistes; cet être sans attributs distincts; cette substance indifférente et par conséquent bonne à tout faire, se prête admirablement au rôle de support, de soutien de l'ensemble des phénomènes, et des lois; de substance unique et cause immanente universelle. Les lois ne sont plus que ses propriétés éternelles et les phénomènes que sa nécessaire évolution.

Cette seconde transformation est si rapide et si immédiate que l'on pourrait presque dire que le monisme n'a pas vécu un seul instant sans se transformer en panthéisme. M. Taine, dans la préface de son livre sur les *Philosophes français*, qui est son premier ouvrage, nous expose comment il est passé du positivisme au monisme, comment il est arrivé à dire que l'ordre des causes se confond avec l'ordre des faits, et que la cause d'un fait est sa loi. Or, dans le même livre, nous le voyons exposer ainsi la dernière conclusion à laquelle il croit être parvenu :

« C'est à ce moment que l'on sent naître en soi la notion « de la nature. Par cette hiérarchie de nécessités, le monde « forme un être unique, indivisible, dont tous les êtres sont « les membres. Au suprême sommet des choses, au plus haut « de l'éther lumineux et inaccessible, se prononce l'axiome « éternel, et le retentissement prolongé de cette formule créa- « trice compose, par ses ondulations inépuisables, l'immen-

« sité de l'univers. Toute forme, tout changement, tout mou-
« vement, toute idée, est un de ses actes. Elle subsiste en
« toutes choses, et elle n'est bornée par aucune chose. La
« matière et la pensée, la planète et l'homme, les entasse-
« ments de soleils et les palpitations d'un insecte, la vie et la
« mort, la douleur et la joie, il n'est rien qui ne l'exprime, et
« il n'est rien qui l'exprime tout entière.

« Elle remplit le temps et l'espace, et reste au-des-
« sus du temps et de l'espace : Elle n'est point comprise
« en eux, et ils se dérivent d'elle. Toute vie est un de ses
« moments, tout être est une de ses formes; et les séries des
« choses descendent d'elle, selon des nécessités indestructibles,
« reliées par les divins anneaux de sa chaîne d'or. L'in-
« différente, l'immobile, l'éternelle, la toute-puissante,
« la créatrice, aucun nom ne l'épuise; et, quand se dévoile sa
« face sereine et sublime, il n'est point d'esprit d'homme qui
« ne ploie, consterné d'admiration et d'horreur. Au même
« instant cet esprit se relève; il oublie sa mortalité et sa pe-
« titesse; il jouit par sympathie de cette infinité qu'il pense,
« et participe à sa grandeur. »

N'est-ce pas là un véritable panthéisme? N'est-il pas vrai que M. Taine divinise et adore cet axiome éternel, cette vérité première, qui étant la plus générale, semble devoir être la plus abstraite et la plus vide de toutes; cette quintessence subtile des choses qui sort la dernière de la cornue de son abstraction?

Ne dit-il pas qu'elle subsiste et ne l'appelle-t-il pas créatrice? N'en fait-il donc pas précisément une cause et une substance ?

Telle est l'évolution logique qui fait sortir du positivisme le monisme hégélien.

On voit, comme nous l'avons annoncé, que le fils est très différent de son père. Autant le père était modeste en apparence, se déclarant incompétent sur le pourquoi des choses,

faisant parade de son ignorance, autant le fils est ardent et présomptueux. M. Taine n'a-t-il pas dit ailleurs : Je vois les bornes de mon propre esprit ; je ne vois pas celles de l'esprit humain ?

Le pere dit : Je ne puis rien expliquer ; le pourquoi des choses ne peut être connu. Le fils s'écrie : Donnez-moi du temps et je vous expliquerai le monde.

Autant le pere est ennemi des hypothèses et resolu à ne pas s'écarter d'une ligne des faits observés, adversaire résolu de toute metaphysique, autant le fils est hardi dans son vol à travers les abstractions. La chenille rampante et le brillant papillon ne sont pas plus différents. Cette évolution est dans l'ordre intellectuel un véritable phénomène de polymorphisme.

III

COMME QUOI LE POSITIVISME, ET LE MONISME N'ONT PAS LE DROIT DE SE PRÊTER UN MUTUEL APPUI

Comme nous l'avons annoncé, ces deux systèmes sont également opposés au spiritualisme, mais ils l'attaquent d'une manière très différente.

Le positivisme s'appuie exclusivement (en apparence du moins) sur l'ignorance nécessaire des causes et des substances pour rejeter, sans les discuter, les solutions spiritualistes, pour les déclarer inconnaissables.

Le monisme se fait fort de substituer aux solutions spiritualistes des solutions contraires.

Or, de cette différence même résulte une première règle de tactique dans la défense du spiritualisme.

Cette règle consiste à maintenir toujours la séparation qui existe entre ces deux adversaires, à ne pas leur permettre de contracter une alliance hybride, et de se couvrir pèrfidement d'un même drapeau. Avant d'engager la discussion, sachons à qui nous avons affaire et demandons d'abord à notre adversaire ce qu'il pense au sujet de la puissance de la raison humaine, s'il admet ou s'il rejette la grande distinction du connaissable et de l'inconnaissable.

Ainsi, ne permettons pas à un moniste, à un philosophe qui nie absolument l'existence de substances et de causes distinctes des faits et des lois, de rejeter les solutions spiritualistes au nom du positivisme et d'apporter ensuite les siennes. Ce ne serait ni juste ni loyal.

Le positivisme en effet n'a pas détruit le spiritualisme, il l'a simplement passé sous silence par sa théorie de l'inconnaissable. Il lui a dit : vous parlez de causes et de substances, du pourquoi des phénomènes, je ne vous écoute même pas. Le positivisme a dit cela, il en avait le droit; c'est son système, c'est sa logique.

Mais vous qui n'admettez rien d'inconnaissable, vous qui prétendez résoudre à la fois la question du comment et la question du pourquoi, nous dire ce que désignent ces mots de causes et de substances, vous n'avez plus le droit d'invoquer contre le spiritualisme une doctrine que vous avez vous-même rejetée. Le positivisme a posé contre le spiritualisme, une simple exception d'incompétence. Vous qui vous prétendez compétents, vous n'avez pas le droit sans une discussion préalable, de transformer cet arrêt en une condamnation formelle et définitive.

C'est cependant, il importe de le remarquer, ce que font en général les monistes. Comme leur point de départ personnel a été la croyance aux doctrines positivistes, ils considèrent le spiritualisme comme une doctrine bien et dûment condamnée, exécutée, morte et enterrée. Ils se considèrent alors comme

les seuls maîtres de l'univers, et, quand il s'agit de résoudre les grands problèmes, ils proposent des solutions évidemment insuffisantes, des hypothèses singulières et peu croyables en se disant : Il faudra bien que l'humanité les accepte, faute de mieux. Etant donné que tout doit être résolu, sans cause transcendante, par la simple étude des faits et des lois, notre système, après tout, vaut autant qu'un autre.

Ils oublient que le positivisme n'a nullement condamné, tué et enterré le spiritualisme, qu'il n'a même jamais prétendu le faire. Il l'a simplement chassé du domaine de la science, et croit avoir fermé la porte sur lui. Ouvrez la porte en abandonnant la théorie de la distinction du connaissable et de l'inconnaissable, et aussitôt le spiritualisme rentrera tout droit pour vous disputer la place et reconquérir ce monde qu'il prétend lui appartenir. Vous faites de la métaphysique, vous en convenez, dirons-nous au moniste; mais nous aussi nous avons notre métaphysique; voyons laquelle est la meilleure? Vous vous servez de l'abstraction pour dégager des faits les vérités nécessaires; nous avons aussi nos principes. Vous apportez une solution de la question des origines; nous avons la nôtre, voyons laquelle est la plus satisfaisante : vous prétendez vous appuyer sur des faits scientifiques, voyons si ces mêmes faits ne rentreront pas aussi facilement, plus facilement même dans notre système.

Vous nous reprochez d'avoir recours à des causes transcendantes; nous répondons que vous avez recours à des hypothèses gratuites qui posent en l'air. Vous nous reprochez nos mystères, ce que vous appelez nos contradictions, nous vous reprochons ce que nous appelons vos absurdités et vos contrebon sens. Discutons loyalement, croisons le fer; mais qu'il ne soit plus question de positivisme. Ne venez pas invoquer contre nous un arrêt impuissant que vous avez vous-même cassé.

Ne l'oublions donc pas, nous qui défendons le spiritualisme, ne prenons pas le change, ne nous laissons pas sans motif

traiter en accusés ou en condamnés qui en appellent d'un jugement rendu contre eux. Dans la discussion avec le monisme, nous sommes pleinement sur le terrain de la métaphysique; nous sommes sur un pied parfait d'égalité avec nos adversaires. Ne leur laissons pas prendre ce parti si commode de condamner ceux qu'ils combattent par voie de prétérition. Ils ont pris la charge effrayante de résoudre tous les grands problèmes; nous, simples défenseurs de la tradition de l'humanité et du bon sens, nous ne prétendons pas tout savoir, nous n'avons pas pris le même engagement. Mais ce que nous avons le droit d'exiger c'est que leurs solutions soient comparées aux nôtres, et qu'elles ne soient admises que si elles sont préférables.

D'un autre côté, si nous discutons avec un positiviste proprement dit, avec un philosophe qui se tient sur le terrain de la distinction du connaissable et de l'inconnaissable, exigeons avant tout qu'il reste sur son terrain et ne fasse, pour se tirer d'embarras, aucune excursion sur le terrain du monisme.

Ainsi vous admettez, vous positiviste, que la question des origines est absolument insoluble; vous n'affirmez rien, vous ne niez rien sur ce point. Pourquoi cela? C'est, dites-vous, parce que c'est une question qui concerne les causes et les substances, et que vous ne connaissez que les faits et les lois?

Fort bien, parlons clairement. Inconnaissable ne veut pas dire impossible ni chimérique, cela veut seulement dire nécessairement inconnu, mais cependant possible. Je puis donc vous demander s'il est possible qu'il y ait une origine des choses, s'il est possible qu'il y ait un Dieu, une cause transcendante. Si vous dites non, vous n'êtes plus positiviste, vous êtes moniste, vous transformez l'inconnaissable en chimérique. Si vous prenez ce parti, acceptez-en toutes les conséquences, et en particulier celle de résoudre vous-même la question des origines.

Si, au contraire, vous admettez la possibilité d'une cause

transcendante, d'un Dieu; si vous déclarez que votre ignorance ne vous permet pas de l'affirmer mais vous défend de la nier, je vous poserai une seconde question.

La destinée de l'homme après la mort, est-elle connaissable ou inconnaissable?

Direz-vous que vous la connaissez et que rien dans l'homme ne survit au corps? Il m'est facile alors de vous convaincre d'inconséquence.

De quel droit, en effet, venez-vous nier la vie future; de quel droit venez-vous rassurer l'homme sur cet avenir redoutable? La pensée, dites-vous, n'est qu'un phénomène du cerveau, le cerveau se décompose après la mort. Mais quoi, vous savez donc ce que c'est que la pensée, vous en connaissez la nature intime, la substance, vous connaissez le *pourquoi* de la vie et de la mort? Que devient votre théorie?

Direz-vous maintenant que cette destinée de l'homme fait partie des choses inconnaissables? Soit, mais alors il est possible qu'il y ait une vie future, et comme nous avons dit qu'il est possible qu'il y ait un Dieu, il est possible qu'il y ait une justice rémunératrice et vengeresse?

Mais si cela est possible, que devient encore votre système? Vous voulez que je considère comme possible une éventualité si redoutable et que je ne m'en occupe pas? Vous voulez qu'à défaut de la certitude scientifique que vous me refusez, je n'aille pas chercher autre chose, une certitude d'un autre ordre, une probabilité, une hypothèse, quelque chose enfin qui satisfasse ou même qui trompe ma légitime curiosité, quelque remède à ma légitime inquiétude? Vous venez me dire : Voilà une question capitale; j'en ignore la solution; d'autres prétendent la connaître; ne les écoutez pas et n'écoutez que moi.

Le poète antique était plus raisonnable quand il disait :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes et inexorabile fatum.
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari.

« Heureux celui qui a pu connaître les causes de l'univers, celui qui foule aux pieds toutes les craintes, la fatalité inexorable et le bruit de l'avare Achéron. »

Qui a le droit en effet, de fouler aux pieds les craintes de l'avenir, de fermer ses oreilles au bruit de l'avare Achéron ? Qui a le droit de traiter de chimères ce qui se passe après la mort? Qui est autorisé par la logique à avoir cette assurance? c'est celui qui connaît la cause de l'univers, c'est le *moniste,* qui déclare qu'il résoudra tous les problèmes; ce n'est pas le positiviste qui déclare précisément ignorer les causes. Le passé et l'avenir, l'origine et la destinée, sont liés ensemble : qui ignore l'une ne saurait connaître l'autre. Si vous voulez me dire ce qu'est la mort, dites-moi d'abord d'où vient la vie. Résolvez, si vous le pouvez, ces grands problèmes, et alors vous aurez le droit de rassurer l'homme sur son avenir après la mort. Mais si vous ne les résolvez pas, si vous me dites que l'inconnaissable est un gouffre qui m'enveloppe de toutes parts, et que vous ne pouvez pas sonder, alors, moi qui sais que cet inconnaissable est ouvert sous mes pieds, que je puis y tomber à tout instant, laissez-moi écouter ceux qui, à tort ou à raison, prétendent savoir mieux que vous le secret de ma destinée.

Ainsi, en maintenant avec énergie la séparation entre le positivisme et le monisme, en obligeant l'un à savoir ce qu'il prétend savoir, l'autre à ignorer ce qu'il prétend ignorer, on a déjà beaucoup fait dans le sens de la réfutation de ces deux systèmes.

L'un reste chargé de l'obligation de traiter les questions d'origine, l'autre en esquivant ces questions ne peut esquiver en même temps le reproche d'inconséquence, puisqu'il prétend résoudre une autre question inséparable de la première, celle de la destinée de l'homme.

Néanmoins après cette séparation faite entre les deux ad-

versaires du spiritualisme, il est nécessaire d'entrer en discussion avec chacun d'eux séparément.

Il faut soutenir contre le monisme, système affirmatif, que les solutions du spiritualisme sont préférables à celles qu'il présente lui-même.

Il faut soutenir contre le positivisme, système négatif, que la raison humaine a le droit de traiter les grandes questions de l'origine du monde et de la destinée de l'homme, et de les résoudre affirmativement.

De ces deux controverses la plus difficile, mais aussi la plus essentielle, c'est celle qui est dirigée contre le positivisme.

Elle est la plus difficile d'abord. En effet le monisme, par son caractère affirmatif, donne prise à la discussion. Le monisme est un système sur l'origine du monde; montrer que ce système est insuffisant est chose facile. La difficulté pour le spiritualisme n'est pas là; elle consisterait plutôt à montrer que lui-même est suffisant, que les problèmes insolubles qu'il est obligé de laisser subsister ne suffisent pas à ébranler les solutions qu'il donne.

Au contraire, le positivisme, par son caractère de négation et de doute, esquive la discussion. Ce qu'il dit de la certitude de la connaissance des lois, est évidemment vrai. Ce qu'il dit de l'incertitude de la connaissance des causes est plausible, et l'exemple des vicissitudes de la philosophie plaide en sa faveur.

Mais j'ai ajouté que la controverse contre le positivisme était beaucoup plus essentielle que celle qui est destinée à combattre le monisme. Cela est encore évident; peu importe en effet de combattre la conséquence tant que le principe subsiste. En combattant le monisme, en montrant le caractère hypothétique du système de l'évolution et la vanité des cosmogonies panthéistes, le spiritualiste n'aura souvent produit qu'un effet, il aura ramené des monistes au positivisme. Il

leur aura fait dire : « mais après tout, c'est vrai, les questions d'origine sont insolubles; on ne peut trouver les causes, confinons-nous dans la recherche des lois. » Mais, d'autre part, outre que le positivisme contient lui-même une négation assez spécieuse, par voie de prétérition, du spiritualisme, on peut dire que tant que le positivisme subsiste, le monisme n'est pas vaincu. Il est prêt à ressusciter sous la forme d'une nouvelle hypothèse. Par suite de son inconséquence même, le positivisme ne cesse pas d'engendrer le monisme, il place l'esprit humain sur une pente qui conduit au monisme; l'abstention sur les causes conduit à leur négation.

Il est donc essentiel de se prendre corps à corps avec le positivisme lui-même. Cela est plus important pour la cause du spiritualisme, que de combattre le système de l'évolution, quelle que soit la popularité actuelle de ce système. Le système de l'évolution passera et sera remplacé par un autre; le positivisme en tant que doctrine négative, en tant que prétérition de l'invisible, est infiniment plus tenace. Il ne peut être détruit que par la reconstruction complète d'une métaphysique spiritualiste.

Or, dans cette lutte avec le positivisme, le spiritualisme moderne est-il suffisamment armé ? A-t-il bien choisi son terrain de défense? N'a-t-il pas fait souvent à son adversaire des concessions exagérées et dangereuses ? N'y a-t-il pas un changement de tactique à adopter ? N'y aurait-il pas moyen, par une méthode nouvelle, d'enlever au positivisme l'appui que ce système prétend trouver dans la science expérimentale, et de retourner l'expérience contre lui ?

Notre but dans ce livre est de bien poser cette importante question, et, si nous le pouvons, d'en ébaucher la solution.

IV

DES DIVERSES MANIÈRES DE RÉFUTER LE POSITIVISME

Reprenons l'argumentation que nous avons exposée, qui donne au positivisme un caractère expérimental assez plausible.

Cette argumentation est tirée de la philosophie des sciences physiques et de leur histoire. Elle peut être décomposée en trois assertions dont chacune porte à admettre la suivante.

La première consiste en un simple fait historique : les sciences physiques ont été impuissantes et incertaines, tant qu'elles ont cherché les causes; elles ont acquis une puissance et une certitude admirables depuis qu'elles ne cherchent plus que les lois.

La seconde assertion est une thèse philosophique, relative aux sciences physiques et expérimentales; on peut l'énoncer ainsi :

La science expérimentale a pour unique objet les faits et les lois, le comment des phénomènes; les causes et les substances, le pourquoi des phénomènes lui sont inconnus.

La troisième est la thèse positiviste elle-même, elle peut être énoncée ainsi :

La science expérimentale est la seule science digne de ce nom; les objets qu'elle peut atteindre, les faits et les lois, sont les seuls objets de connaissance, les autres objets cherchés par l'homme, les causes et les substances sont inconnaissables.

Le spiritualisme doit, on le comprend, contredire et réfuter la troisième assertion, mais comment doit-il se comporter à

l'égard des deux premières? Là est la grave question que nous devons résoudre et dont dépend le choix du terrain de défense, et la tactique de résistance.

Il n'est, on le comprend aisément, que trois manières différentes de se comporter à l'égard d'une assertion d'un adversaire.

On peut nier cette assertion, et entamer la discussion sur sa vérité.

On peut au contraire concéder cette assertion, l'admettre comme vraie, mais nier qu'elle entraîne la conséquence que l'adversaire prétend en tirer.

On peut enfin laisser passer l'assertion sans la contester, mais sans la concéder, sans se prononcer sur sa valeur, et se borner à dire que, fût-elle vraie, elle n'entraînerait pas la conséquence qui est le sujet de la controverse.

Ainsi, à l'égard de la seconde assertion des positivistes : la science expérimentale ignore absolument les causes et les substances.

Je puis dire : Cela est faux. La science expérimentale connaît réellement des causes et des substances. Dès lors, entre le positivisme et moi, la discussion s'engagera précisément sur ce point, à savoir si les causes et les substances peuvent être connues par la science expérimentale.

Je puis dire : Cela est vrai. La science expérimentale ignore absolument les causes et les substances; mais il ne s'ensuit pas que les causes soient inconnaissables; parce que la science expérimentale n'est pas la seule science humaine; il y en a une autre, la philosophie, qui connaît les causes et les substances.

Je puis enfin dire : Je ne me prononce pas sur la possibilité de connaître expérimentalement les causes et les substances. Je n'ai pas besoin de me prononcer là-dessus, car je sais que la philosophie, distincte de la science expérimentale, peut

connaître ces objets ; cela me suffit pour réfuter le positivisme.

Voici maintenant notre opinion sur ces trois attitudes.

La troisième, celle qui s'abstenant de se prononcer sur la portée de l'expérience, se contente de réserver le droit de la philosophie est une attitude logique, exacte, suffisante pour défendre le spiritualisme, mais insuffisante pour détruire et déraciner le positivisme. C'est seulement le positivisme condamné par la raison.

La seconde, celle qui concède la thèse positiviste par rapport à la science expérimentale, qui l'admet formellement et la fait sienne, est à notre avis, une erreur grave, et une dangereuse concession au positivisme. Nous ne craindrons pas d'appeler ce système spiritualisme semi-positiviste ou simplement semi-positivisme.

La première attitude, celle qui nie entièrement le fondement du positivisme, qui déclare que c'est à tort que les causes et les substances seraient exclues du domaine de la science expérimentale, constitue à notre avis, la véritable attitude de résistance du spiritualisme, la vraie méthode seule capable de déraciner le positivisme. C'est le positivisme condamné, non seulement par la raison, mais par l'expérience elle-même.

Entrons dans quelques explications sur chacune de ces méthodes de réfutation. Commençons par celle que nous avons citée en troisième lieu, celle qui s'abstient de se prononcer sur les limites de la science expérimentale.

Vous dites que les sciences expérimentales, c'est-à-dire les sciences physiques et toutes celles qui adoptent une méthode semblable à celle des sciences physiques, ignorent les causes et les substances, et ne connaissent que les faits et les lois; vous dites que c'est parce qu'elles ont reconnu cette impuissance relativement au pourquoi des phénomènes et se sont bornées à étudier les causes, qu'elles ont fait de si rapides progrès; je ne conteste pas votre assertion, mais je n'y adhère non plus; je vous en laisse la responsabilité.

Mais quand vous venez me dire qu'il faut étendre cette impuissance de connaître les causes à la science humaine tout entière, quand vous prétendez assimiler les sciences morales aux sciences physiques, et leur imposer la même méthode, je vous arrête.

Entre les sciences morales et les sciences physiques, il y a une immense différence : la nature de leurs objets, leurs procédés d'observation et leur mode de raisonnement sont dissemblables. Les objets des sciences physiques sont les corps visibles; les objets des sciences morales, ce sont des réalités invisibles. Les objets des sciences physiques sont infiniment multiples et enchevêtrés l'un dans l'autre; les objets des sciences morales, l'âme et Dieu, sont simples; l'un, l'âme, séparé de tout objet étranger par la limite de la conscience, l'autre dominant l'univers entier.

L'observation physique se fait au moyen du scalpel et du microscope, d'une manière extérieure, qui frappe les yeux de la foule. Les observations internes se font d'une manière nécessairement personnelle par la réflexion solitaire.

L'induction scientifique cherche et trouve toujours une vérification postérieure dans des faits sensibles. Le raisonnement philosophique qui s'élève jusqu'au Créateur, n'a pas besoin d'une telle vérification, ne l'exige pas, et ne la trouve pas.

Donc, il n'y a aucune parité entre ces deux ordres de connaissances, et aucun motif absolu de croire que ce qui est vrai dans l'un des deux ordres sera vrai dans l'autre. La philosophie de tout temps a cru trouver des substances et des causes; ses deux objets principaux sont la substance spirituelle et la cause première. Elle n'est nullement obligée de se conformer aux principes de la science expérimentale et de la suivre dans ses évolutions.

Le positivisme, il est vrai, objecte au spiritualisme l'état d'incertitude, l'absence de progrès, la mobilité constante des

sciences philosophiques, comparés aux progrès continuels, et à la certitude universellement admise des résultats scientifiques. Il en conclut que les sciences morales n'ont pas encore trouvé leur vraie méthode et qu'elles deviendront progressives et certaines quand elles auront adopté la méthode positiviste.

La réponse est bien simple. Cette incertitude, cette mobilité sans progrès véritable des sciences philosophiques, tient à leur objet qui est invisible, à leurs procédés d'observation, moins rigoureux, nécessairement individuels et incommunicables, à la hauteur et à la grandeur des questions qu'elles traitent. L'absence de cet assentiment universel qui donnerait aux vérités philosophiques un cachet suprême de certitude invincible, peut être attribuée aussi à ce que les vérités dont traitent les sciences morales, ont des conséquences pratiques, sociales, religieuses, contraires aux passions ou à l'orgueil de l'humanité, ce qui fait qu'elles ne peuvent être étudiées avec le même désintéressement et la même impartialité que les sciences physiques.

Du reste, sur ce point, les faits eux-mêmes ont parlé, ou parleront bientôt; la contre-épreuve est faite ou en train de se faire. La méthode positive a été appliquée aux sciences morales et n'a pas donné les résultats annoncés.

Il y a dix ans qu'Herbert Spencer a publié ses *Principes de psychologie*, il y a trente ans qu'Auguste Comte a publié sa *Sociologie*, il y a à peu près aussi longtemps encore que Bain a publié son *Traité de l'Esprit*.

Or qu'est-il résulté jusqu'à présent de ces tentatives ? Y a-t-il quelque découverte nouvelle sur la nature humaine, quelque principe nouveau de morale, de politique ou de psychologie, qui ait acquis une valeur scientifique, qui ait conquis l'assentiment universel comme la théorie du pendule d'Huygens, le principe du baromètre de Pascal, ou le système de Copernic. Quels sont jusqu'à ce jour les résultats de la méthode positive appliquée à l'esprit humain? Ce sont de simples théories philosophiques, admises par certains philosophes, con-

testées par d'autres, inconnues du vulgaire, incapables de sortir des écoles et d'entrer à titre d'éléments certains et incontestés dans la science commune et dans le gouvernement pratique de la vie humaine.

Attendez encore, nous disent les positivistes, le grand éclat, la magnifique efflorescence des sciences morales traitées par la méthode positive va bientôt paraître. Attendez encore, notre Galilée n'est pas né, notre Newton ne viendra que dans un siècle. Soit, cela est facile à affirmer, mais la preuve n'est pas faite, et la seule raison d'espérer un résultat si incroyable, c'est l'assimilation établie à tort entre la philosophie et les sciences qui traitent du monde visible.

Ainsi la conséquence que le positivisme veut tirer des progrès modernes des sciences physiques n'est nullement fondée; l'argumentation est sans force réelle.

Aussi bien pouvait-on s'y attendre. Les prétentions du positivisme n'étaient-elles pas en effet bien étranges ? Comparons en effet encore une fois le point de départ et la conclusion de cette étrange démonstration.

Quel est le fait nouveau, la découverte scientifique au nom de laquelle on déclare chimérique toute prétention de s'élever au delà du visible ? Ce fait, c'est l'ignorance où les sciences naturelles sont actuellement des causes des phénomènes physiques.

Quelle est la conclusion ? C'est la négation absolue des notions de Dieu, de la liberté, de la morale, et l'affirmation que les faits et les lois physiques sont les seules réalités que l'homme connaisse ou puisse connaître. C'est en d'autres termes un système raisonné et complet de philosophie, une délimitation absolue de tout ce que l'homme sait ou pourra jamais savoir.

Le positivisme en effet, malgré sa forme sceptique est au fond aussi affirmatif que le monisme. Seulement, son affirmation est psychologique, tandis que celle du monisme est onto-

logique; l'un affirme que les causes ne peuvent être connues, l'autre qu'elles n'existent pas.

Ainsi la science physique envahit le domaine de la philosophie, elle pose des limites à ce que l'homme peut savoir en général, et cela en vertu de quoi? En vertu de sa propre ignorance.

C'est parce qu'elle ne peut pas déterminer les causes des phénomènes qui sont son objet propre, qu'elle veut établir sans discussion que d'autres sciences dont l'objet et la méthode sont tous différents, sont atteintes de la même incapacité.

Qui ne voit combien étrange et bizarre est cette usurpation?

Quoi! de ce que la physique s'est trompée sur les causes des phénomènes électriques, il s'ensuivrait que la philosophie se trompe en affirmant une cause première!

De ce que la chaleur est un mouvement et non une substance, il s'ensuivrait que l'âme n'est pas distincte du corps, et que la matière peut penser!

Est-ce que par hasard les vérités morales, les espérances d'une vie future, la croyance en Dieu reposaient sur les opinions des chimistes relatives à la nature des corps?

Que sont après tout les causes dont la science doute aujourd'hui, le calorique, l'électricité, le fluide magnétique? Ce sont ses propres inventions d'hier. De ce qu'elle est obligée de démolir son propre ouvrage, doit-on conclure que l'édifice séculaire du spiritualisme va s'écouler?

Evidemment non: la conclusion n'est pas contenue dans les prémisses.

On pouvait donc prononcer *a priori* qu'il y a dans l'ordre d'idées que nous venons d'exposer un vice d'argumentation, une hypothèse gratuite, ou une pétition de principe.

Cela est aussi certain qu'il est certain en algèbre qu'il y a eu erreur de calcul, quand le résultat contient une quantité qui n'était pas dans les données.

Les spiritualistes n'ont pas lieu de s'effrayer, rien n'est

ébranlé dans les assises de leur philosophie, on ne peut pas la supprimer par voie de simple prétérition; ceux qui prétendent la renverser, ne peuvent se dispenser de s'attaquer directement à ses véritables preuves, au fait évident de la liberté humaine, à l'induction irrésistible qui conduit de l'ordre universel à la pensée organisatrice du monde.

Les murailles de la saine philosophie ne s'écrouleront pas comme celles de Jéricho, au seul bruit des trompettes et des acclamations de leurs ennemis. La science aura beau vanter sa supériorité, elle n'obtiendra pas d'être crue sur parole dans les matières philosophiques, et surtout de tirer de son ignorance et de ses doutes sur les objets de son étude constante le droit étrange de juger *à priori* les problèmes immenses de l'origine du monde.

Telle est la première méthode de réfutation du positivisme, la première ligne de défense du spiritualisme. C'est une réponse invincible, fondée sur le bon sens; c'est une argumentation vraie, solide, qu'il sera toujours bon de conserver, de répéter et de renouveler. C'est l'exception d'incompétence que les positivistes opposaient sans motif au spiritualisme, retournée cette fois d'une manière parfaitement légitime, et opposée à la science qui envahit le domaine de la philosophie et usurpe évidemment en intervenant dans des questions qui ne la concernent pas.

Mais il faut cependant bien le remarquer, cette attitude est purement défensive. Combattu de cette manière, le positivisme est contenu, mais il n'est pas détruit; une digue indestructible a été construite contre l'océan des faits scientifiques et les flots de l'empirisme; mais l'océan ne cesse d'exercer sa pression sur la digue, et les flots de la battre à coups répétés. Il est démontré qu'en bonne logique le positivisme ne peut rien contre le spiritualisme. Mais il reste vrai qu'en apparence et selon la première vue des choses, le progrès des sciences expérimentales nuit à l'autorité des sciences morales. Or, malheu-

reusement, en pratique, les hommes sont plus influencés par l'apparence que par la logique rigoureuse.

Nous verrons plus loin comment il est possible d'arriver à une réfutation plus complète du système que nous combattons.

En attendant, étudions la seconde manière d'envisager le positivisme pour le réfuter.

Ceux qui adoptent cette seconde méthode ne se contentent pas de laisser passer sans contestation la proposition fondamentale : la science expérimentale ignore absolument les causes et les substances.

Ils font plus, ils adoptent cette proposition, ils la déclarent vraie, ils en font la base de tout un système de philosophie.

Vous prétendez, disent-ils au savant positiviste, que vous ignorez les causes et les substances, et que vous ne connaissez que les faits et les lois. Vous avez raison ; au nom de la philosophie, je vous approuve : cette ignorance que vous déclarez si hautement, elle est réelle ; je vous permets de vous confiner dans l'étude des faits et des lois. Bien plus, s'il vous plaisait d'en sortir, je vous le défendrais. Si vous ne désiriez pas vous-même rester dans ce cercle, je vous condamnerais à y demeurer toujours.

Il y a en effet deux ordres de connaissances absolument distinctes, auxquels correspondent deux méthodes et deux sciences également diverses.

Il y a d'une part les faits et les lois, les phénomènes et leurs conditions ; d'autre part la nature intime de ces faits, leurs causes et leurs substances.

Il y a d'une part le *comment* des phénomènes observables et d'autre part leur *pourquoi*.

Ces deux ordres de questions sont absolument, profondément distincts. Ils sont situés dans des plans différents.

De même il y a deux sciences et deux méthodes ; la science et la méthode expérimentale, qui s'occupe des phénomènes et

de leurs conditions; la science et la méthode philosophique qui s'occupe des causes et des substances. L'une vous regarde, ô savants; l'autre est notre affaire, à nous philosophes. Restez dans votre domaine, nous n'irons pas vous y troubler. Ne venez pas dans le nôtre, vous iriez contre vos propres principes. Conservez votre ignorance à laquelle vous tenez tant, mais ne contestez pas notre science. Vous n'en avez pas le droit. Vous avez raison de distinguer le connaissable de l'inconnaissable; seulement vous avez tort d'étendre à la science humaine entière ce qui est le propre de votre méthode spéciale. Il y a un inconnaissable pour vous, science expérimentale, mais cet inconnaissable est connaissable et connu pour moi qui suis la philosophie. Faites-moi cette concession, qui ne doit guère vous coûter, puisqu'il s'agit de choses dont vous ne voulez pas vous occuper, faites-moi cette simple concession et nous serons pleinement d'accord. Je dis plus, nous contracterons alliance, nous combattrons ensemble les ridicules prétentions du monisme, qui veut expliquer tout l'univers en partant des faits de l'expérience. Vous le rappellerez aux vrais principes; vous lui direz que les questions d'origine sont inconnaissables par l'expérience; vous le réduirez au silence, et, quand vous aurez terminé votre discours, je prendrai la parole et je lui montrerai comment la raison les résout. Nous nous attaquerons aussi au matérialisme ; vous lui direz que la science expérimentale ne connaît que les conditions de la pensée et non la substance de l'être pensant; cela fait, je lui expliquerai par ma méthode que la pensée suppose un sujet indivisible. Je vous offre une alliance loyale ; si vous l'acceptez, nous travaillerons ensemble, chacun dans notre domaine, au progrès de la connaissance humaine.

Si au contraire vous refusez cet arrangement, si vous continuez à vouloir déclarer que vos faits et vos lois sont le seul objet de la connaissance, que m'importe? Nos domaines sont distincts. Je continuerai à affirmer les vérités dont je suis en

légitime possession, je ne m'inquiéterai pas de vos négations.

Si, de plus, vous essayez d'argumenter contre moi, si vous invoquez les progrès et la certitude de votre science, j'ai mes réponses toutes prêtes; l'objet et la nature de nos études sont différents; le mien est plus beau, plus utile en réalité, mais moins varié ; il est susceptible d'une certitude morale toute différente de la certitude physique ; il est plus contesté, parce qu'il soulève plus d'orages et qu'il est un mobile plus puissant pour la volonté humaine.

On le voit, en tant que réfutation du positivisme, ce second système est absolument équivalent au premier. C'est toujours la même attitude défensive. La philosophie reste dans ses remparts qui sont absolument imprenables, et oppose aux envahissements de la science une fin de non-recevoir indéclinable. La position logique est excellente.

Seulement ici encore, et ici plus que dans le cas du premier système, l'ennemi est contenu, mais n'est pas détruit. Vaincu par la raison, le positivisme se relève par les apparences, par cette sorte de fausse preuve expérimentale que nous avons exposée, par cet avantage qu'a nécessairement aux yeux du public et surtout du public moderne, si superficiel et si ennemi de toute recherche profonde, l'homme qui affirme beaucoup de choses diverses avec certitude, sur celui qui ne peut énoncer qu'un petit nombre de vérités, et qui est constamment obligé de les défendre contre une contradiction sans cesse renaissante.

Seulement, ce qui est beaucoup plus grave dans le second cas que nous considérons, c'est qu'en adoptant le principe de la séparation entre les deux ordres de connaissance, en excluant, d'accord avec les positivistes, les causes et les substances de la science expérimentale, la philosophie spiritualiste semblerait prêter des forces à une doctrine qui lui est opposée. Elle lui donnerait si pleinement raison, et donnerait si pleinement tort aux traditions de l'humanité sur ce point, qu'elle rendrait par

là même beaucoup plus plausible la prétention de l'empirisme moderne à les contredire sur tous les autres.

Sans doute ces raisons seraient sans valeur, si le principe de la distinction absolue entre la science expérimentale et la philosophie était incontestable et solidement prouvé. Tout doit céder à une vérité constatée, lors même qu'elle semble conduire à des conséquences dangereuses pour d'autres vérités. Mais si cette concession faite au positivisme est une erreur, si le principe que la science expérimentale ignore les causes et les substances est inexact, on comprend qu'en admettant dans son sein cette erreur, qu'en se laissant pénétrer et comme infecter par de fausses notions métaphysiques qui contiennent en puissance le positivisme, la philosophie spiritualiste soit affaiblie dans sa défense, qu'elle se trouve aisément engagée dans les sophismes de ses adversaires et ait de la peine à s'en dégager, que, rigoureusement exactes au point de vue logique, ses argumentations soient sans effet sur les intelligences, que prêchant une doctrine pure appuyée sur des raisons vraies et rigoureusement suffisantes, elle prêche le plus souvent dans le désert.

Or, notre conviction est que la philosophie spiritualiste ferait fausse route en concédant ainsi à la science expérimentale qu'elle a le droit d'ignorer les causes et les substances et de se séparer ainsi de la métaphysique. Nous croyons que cette division tranchée, cette séparation absolue est une erreur. Nous en sommes tellement convaincu que nous ne craignons pas d'appeler cette opinion le semi-positivisme, parce qu'elle concède au positivisme la séparation entière entre l'ordre des phénomènes et de leurs conditions, qui serait l'objet des sciences et de leur méthode propre, et l'ordre des causes et des substances, qui serait l'objet de la métaphysique. Ce n'est sans doute que la moitié de ce que demande le positivisme. Arrivé là, il veut aller plus loin et supprimer la métaphysique elle-même. Les philosophes spiritualistes, dont nous apprécions le

système, arrêtent avec raison et au nom de la logique leurs adversaires à ce second moment ; ils leur refusent et peuvent leur refuser une conséquence qui ne sort pas rigoureusement du principe et qui n'en est déduite que par une argumentation inexacte. Aussi restent-ils réellement spiritualistes, mais leur spiritualisme est faible, déjà blessé par l'ennemi, et n'est pas suffisamment armé en guerre.

Nous croyons que la véritable attitude du spiritualisme doit consister au contraire à contester le principe même dont le positivisme part ; à déclarer que la science expérimentale, quoi qu'elle dise, et peut être à son insu, connaît et étudie de véritables causes et de véritables substances ; que la distinction absolue et radicale, entre l'ordre phénoménal et l'ordre substantiel, est une chimère ; enfin que la science expérimentale et la métaphysique, étudiant le même monde, créé par le même Dieu, et se servant pour l'étudier de la même intelligence humaine, ne peuvent point être si radicalement séparées, ni quant à leur objet, ni quant à leur méthode ; qu'elles restent distinctes, mais unies, comme l'âme humaine est unie au corps ; qu'elles sont comme des branches d'un même tronc, ou plutôt que la métaphysique est le tronc dont les diverses sciences expérimentales sont les branches divergentes, mais toujours rattachées à la souche, et recevant d'elle la sève vivifiante des principes.

C'est ce premier système, c'est cette première manière de combattre le positivisme qui fait l'objet propre de ce livre.

Commençons l'exposé sommaire de ce système et indiquons la méthode qui servira à le démontrer.

V

PLAN GÉNÉRAL DE LA RÉFUTATION COMPLÈTE DU POSITIVISME

La science expérimentale ne peut connaître les causes et les substances ; elle ne connaît que les phénomènes et leurs lois.

Les phénomènes et leurs lois constituent un ordre d'objets de connaissance, et les causes et les lois un autre ordre absolument distinct du premier.

La science expérimentale, qui étudie les lois et les phénomènes, est radicalement distincte de la métaphysique qui étudie les causes et les substances.

Telles sont les trois assertions étroitement liées ensemble qui constituent ce que nous avons appelé le semi-positivisme. Le positivisme n'en diffère qu'en un seul point, en ce qu'il nie que la métaphysique soit une science véritable.

Nous croyons que ces formules sont absolument fausses, et qu'au contraire, la science expérimentale connaît, découvre, analyse et manie constamment de véritables causes et de véritables substances. Nous croyons que la prétendue distinction radicale entre l'ordre des causes et des substances, d'une part, et d'autre part, l'ordre des phénomènes et des lois, est chimérique, que ces deux ordres se confondent dans la réalité et sont l'objet d'une même étude, le second, celui des phénomènes et des lois, n'étant que la surface du premier ; le premier, celui des causes et des substances n'étant que le fond réel, le prolongement et comme la racine du second, sans qu'il soit possible de poser quelque part, entre la surface et le fond,

entre la portion extérieure du monde et la portion interne, une coupure, une division nette et absolue qui permette d'attribuer chacune des parties à une science radicalement différente.

Mais pour rendre notre pensée claire et éviter l'apparence d'une pétition de principe, nous sommes obligés de bien indiquer d'avance ce que nous voulons dire, ce que nous voulons prouver, et comment nous voulons prouver notre assertion.

Nous commencerons par prendre, à l'égard de notre propre opinion, le même rôle de narrateur et d'expositeur que nous avons pris à l'égard de celle de nos adversaires.

Nous demandons au lecteur, non pas de nous croire sur parole, mais de nous suivre jusqu'au bout sans contester d'avance nos assertions; nous réclamons aussi le droit de définir, selon nos propres idées, les termes dont nous nous servirons, et en particulier les termes de cause et de substance.

Cela fait, et notre situation clairement établie et dessinée, les rapports de notre opinion avec les deux systèmes qui nous sont directement opposés, le positivisme et le monisme, et avec le système spécial de spiritualisme que nous avons appelé semi-positivisme, les tenants et les aboutissants de notre doctrine étant bien mis en lumière, il sera temps de passer à la démonstration.

Or, nous tenons à le dire d'avance, cette démonstration présente certaines difficultés qui tiennent, les unes à l'état actuel des esprits, les autres à la nature même des choses.

Il est incontestable qu'il existe un grand nombre d'opinions philosophiques contradictoires les unes aux autres, qui sont actuellement répandues dans le public ; qui composent pour ainsi dire l'atmosphère intellectuelle mélangée, variable et agitée, au milieu de laquelle nous vivons tous, et au milieu de laquelle nos intelligences personnelles ont grandi et se sont développées. Il y a celles que nous avons signalées, le posi-

tivisme, le monisme; il y a une opinion qui leur est liée, le sensualisme de Condillac restauré par M. Stuart Mill et M. Taine; il y a le panthéisme défendu par M. Vacherot, le matérialisme pur, généralement répandu dans les livres de médecine. Au sein même du spiritualisme, il y a également des divisions; le cartésianisme et sa forme extrême, l'ontologisme platonicien de Malebranche, ont leurs représentants; le dynamisme de Leibnitz est en faveur auprès de certains esprits; le semi-positivisme, que nous avons défini, a de nombreux partisans; la doctrine d'Aristote enfin, cette grande synthèse fondée sur le bon sens, qui serre la réalité de plus près qu'aucun autre système, va tous les jours grandissant, grâce à l'appui que lui donne son union avec les traditions catholiques.

Or, sur les questions qui nous occupent, ces divers systèmes ont évidemment chacun leur solution propre. Chacun a sur les notions de cause et de substance une théorie différente; chacun a sur l'expérience, la raison, leur distinction et leurs droits respectifs une doctrine particulière.

En outre, ce qui est plus grave et ce qui rend la confusion plus inextricable, c'est que, suivant le système de philosophie que l'on prend pour guide, les mots eux-mêmes changent de sens. La substance, telle que l'entendent les panthéistes, diffère totalement de la substance au sens spiritualiste. La cause, simple antécédent phénoménal dans le système de l'empirisme, devient dans d'autres systèmes un agent réel invisible qui produit les faits. Dès lors, on le comprend aisément, aucune discussion ne peut aboutir, aucune controverse ne peut arriver à une conclusion. Entre des interlocuteurs d'opinions opposées qui parlent chacun une langue diverse, qui modifient les termes dont ils se servent au gré de leur propre pensée, il n'y a évidemment aucune discussion possible; les arguments se croisent sans se rencontrer, c'est une véritable Babel intellectuelle.

Or, nous ne pouvons éviter de parler à ce public ainsi composé ; nous sommes obligé de chercher à persuader nos divers adversaires, et pour cela d'être compris d'eux. Tel est notre premier obstacle.

Le second, comme nous l'avons dit, résulte de la nature même des choses. Nous croyons sincèrement que la doctrine que nous exposons est vraie, qu'elle est l'expression des croyances instinctives, spontanées et nécessairement véridiques de l'intelligence humaine. Mais nous ne prétendons pas, comme les monistes, posséder la vérité universelle et absolue. Nous ne prétendons pas nous charger de résoudre toutes les questions que l'esprit humain peut se poser. Il y a des choses que nous ne comprenons pas, il en a que l'esprit humain ne comprendra jamais ; il y a, croyons-nous, un inconnaissable, et sur ce point nous sommes d'accord avec les positivistes ; nous différons d'eux en ce que nous le plaçons ailleurs et le limitons autrement. Nous pouvons même dire plus : les questions insolubles ou difficilement solubles sont nombreuses, elles sont rapprochées de questions simples que l'esprit humain résout aisément. Bien qu'elles soient toujours ultérieures ; elles sont souvent tout près et sur le bord même des données du bon sens. En métaphysique il y a des routes battues, où l'on marche sans inquiétude, appuyé sur une certitude inébranlable comme le roc ; mais il faut faire attention ; ces routes battues côtoient des abîmes ; les difficultés les plus effrayantes, les mystères philosophiques les plus difficiles à accepter enserrent de toutes parts, comme de redoutables fantômes, le chemin étroit où marche celui qui cherche la vérité.

On comprend que pour établir solidement une doctrine métaphysique en présence de ce double obstacle, l'un extrinsèque, l'autre intrinsèque, il faut nécessairement une méthode, un fil conducteur au milieu du labyrinthe. Il faut choisir un point de départ que les hommes de bonne volonté et de bonne foi

ne puissent contester, il faut indiquer, à partir de ce point de départ, une route sûre à suivre, une manière d'explorer le terrain sans danger ; d'accroître la somme de ses connaissances sans perdre ce qui a été primitivement acquis, et de ne pas démolir le premier étage de l'édifice scientifique en construisant le second.

Cette méthode, nécessaire dans toute étude philosophique, mais particulièrement nécessaire en présence de la grave et délicate question que nous avons entrepris de résoudre, cette méthode si importante, nous l'avons cherchée et nous croyons l'avoir trouvée. Nous n'avons pas créé cette méthode *à priori*; nous l'avons appliquée avant de la rédiger; c'est ce qui fait que nous avons confiance dans sa valeur et son exactitude.

Dès lors, voici l'ordre de notre travail : en premier lieu, exposé de notre opinion, puis exposé de la méthode conduisant à la démontrer et à dégager la vérité des nuages amoncelés par les faux systèmes, et aussi des obscurités propres à la vérité elle-même et qui proviennent de la complexité du monde et des limites de l'esprit humain. Enfin, application de la méthode, et par conséquent démonstration de notre doctrine, justification de nos définitions, et réfutation des opinions contraires à la nôtre.

Par suite de cet ordre qui nous paraît à la fois loyal et logique, nous croyons devoir prévenir le lecteur, quelle que soit son opinion, que les assertions que nous allons poser et les définitions que nous allons choisir ne sont pas arbitraires; que les unes seront démontrées et les autres justifiées plus tard, et que notre exposé actuel n'est que le résumé, dégagé de toute controverse, d'une doctrine dont il trouvera plus loin le développement et les preuves. Ceci bien compris, entrons en matière et commençons notre exposé.

VI

COMME QUOI L'EXPÉRIENCE ATTEINT LES CAUSES ET LES SUBSTANCES

Pour résoudre la question de savoir si la science expérimentale connaît les substances et les causes, il faut évidemment définir ce qu'on entend par substance et par cause.

Or, nous entendons par substance un être réel et concret, une chose ou une personne. Tout homme, tout animal, tout corps distinct d'un autre corps est une substance.

Les substances possèdent des qualités qui ne sont autre chose que leurs puissances ou leurs faces diverses, que les points de vue divers sous lesquels on peut les considérer. Une boule est ronde ; la boule est une substance, sa rondeur est une qualité.

Les substances subissent ou produisent des phénomènes qui ne sont autre chose que leurs modifications ou leurs actions. Un corps se meut; le corps est une substance, le mouvement est un phénomène.

Les substances sont réelles et objectives ; elles diffèrent par là des simples apparences; un son qui retentit, une lumière qui brille ne sont pas des substances ; un corps réel et tangible, un corps sonore ou lumineux sont des substances.

Les substances sont des individus réels, particuliers, existant dans un certain temps et un certain lieu; par là elles diffèrent des idées générales et abstraites.

L'humanité, la vertu, l'honneur, l'étendue, ne sont pas des substances. L'homme vertueux et honorable, le corps étendu sont des substances.

Cette notion étant bien comprise, voyons si les substances rentrent dans les limites de la science expérimentale.

Ici encore il faut s'entendre sur ce qu'on appelle l'expérience et son objet.

L'expérience externe, l'expérience physique est-elle, oui ou non, la connaissance des corps? Les corps tels que nous les concevons, placés dans l'étendue là où nous les voyons, sont-ils réels? Ou bien faut-il admettre avec certains philosophes que nous n'observons que des apparences subjectives, que nos propres sensations, et que les corps ne sont que la cause inconnue de ces sensations? Ou bien encore faut-il croire avec d'autres philosophes que toutes les propriétés des corps, y compris l'étendue, sont des apparences, et que la réalité matérielle se compose de forces inétendues et non placées dans l'espace?

Nous admettons sans hésiter la première opinion. Nous croyons à la réalité de l'espace, à la réalité des corps; nous croyons que les corps sont placés où nous les voyons; que les corps qui nous apparaissent comme distincts et séparément mobiles, sont des réalités, des substances distinctes, que les corps qui se meuvent possèdent réellement le mouvement que nous apercevons.

En d'autres termes, nous croyons à la véracité absolue de notre expérience externe. Nous croyons que ce qui nous paraît évidemment réel est vraimment réel, que ce qui nous paraît évidemment distinct est réellement distinct.

Ceci admis, il devient évident que les corps réels étant des substances, et l'expérience externe ayant pour but d'étudier les corps réels, de distinguer ces corps les uns des autres, d'étudier leurs propriétés et leurs mouvements, *les substances* sont un des objets de l'expérience.

Il y a maintenant une seconde espèce d'expérience, l'expérience interne, celle par laquelle nous nous connaissons nous-même. Bien que cette expérience soit soumise à des règles un peu différentes de celles qui ont pour objet les corps, nous admettons que c'est une expérience véritable, que la psycho-

logie est une véritable science expérimentale. Or l'objet de cette science, c'est nous-même, c'est-à-dire notre personne, notre individu, c'est-à-dire encore une réalité individuelle et concrète, c'est-à-dire encore une substance.

Donc, en général, les substances peuvent être connues par l'expérience.

Passons maintenant à la notion de cause.

Parmi les différents sens qu'on peut donner au terme de cause, nous choisissons celui-ci : réalité qui produit un phénomène, ou qui détermine son apparition.

Avec cette définition, il devient évident qu'il y a des causes qui sont connues par l'expérience.

En effet, les substances que l'expérience connaît, les personnes et les choses, les hommes, les animaux et les corps inanimés, produisent certains phénomènes.

Un homme en frappe un autre ; il produit le phénomène de la douleur, il est la cause de la douleur ; une pierre atteint un homme à la tempe ; elle produit le phénomène de la mort.

L'homme qui frappe l'autre, la pierre qui tue celui qu'elle atteint, sont des *causes*.

Or, ces causes sont connues par l'expérience. Ici nous pouvons remarquer que les substances et les causes, telles que nous les avons définies, sont les mêmes réalités, les mêmes individus concrets. Seulement dans la notion de cause, il y a un élément de plus, le rapport actif avec un phénomène produit, et fort souvent avec un phénomène produit par une substance dans une autre substance. Les substances diverses agissent et réagissent les unes sur les autres, c'est-à-dire que chacune devient cause des phénomènes de l'autre.

De là aussi résultent deux manières de connaître les substances. Elles peuvent être connues directement et en elles-mêmes. Elles peuvent être connues à titre de causes des phénomènes d'une autre substance. La première connaissance est la perception, la seconde est l'induction.

Je vois un homme s'avancer vers moi, c'est une perception.

Je ne vois personne, mais je reconnais que le sol a été foulé et j'aperçois des pas humains; je sais par induction qu'un homme a passé là; je connais cet homme en tant qu'il est la cause des pas tracés sur le sol.

Je vois un homme qui frappe un autre homme; c'est une perception, c'est la connaissance directe d'un être réel, d'une substance.

Je vois un cadavre portant les traces d'une blessure; j'en conclus par induction qu'un assassin a commis le meurtre. Je le connais indirectement, à titre de cause du meurtre commis.

Ainsi en donnant aux termes de substance et de cause ces définitions très simples et très naturelles, on arrive à la conclusion que les causes, ou réalités connues par induction, sont aussi bien que les substances, les objets de la science expérimentale.

Hâtons-nous néanmoins de bien préciser notre pensée en la limitant.

Nous disons que l'expérience connaît des substances et des causes, nous ne disons pas autre chose. Nous ne disons pas que les substances et les causes sont le seul et unique objet de l'expérience. Nous ne disons pas non plus que la science expérimentale connaît pleinement, complètement, jusqu'au fond, toutes les substances et toutes les causes.

Nous contredisons simplement l'assertion de nos adversaires que la science expérimentale ignore absolument toute espèce de causes et de substances. Nous n'allons pas plus loin que cette simple contradiction. Nous admettons très volontiers qu'il y a dans les limites de la science expérimentale autre chose que des substances et des causes, et qu'il peut exister des substances et des causes en dehors des limites de l'expérience.

Ainsi, d'une part, nous reconnaissons que l'expérience peut

porter sur de simples apparences non substantielles, telles que les sons et les couleurs; qu'elle peut porter directement sur les phénomènes proprement dits, c'est-à-dire sur les modifications des substances, les mouvements des corps, enfin qu'elle peut constater de simples lois, c'est-à-dire des généralisations abstraites de phénomènes. Rigoureusement parlant, et en allant jusqu'au fond de chaque pensée, on retrouverait la notion de substance, intimement unie à celle de réalité, dans toutes ces expériences, mais nous convenons qu'elle est cachée et indirectement connue, et que l'objet le plus apparent et l'objet direct de l'expérience peut être autre.

D'autre part, en disant que l'expérience connaît des substances, nous ne voulons pas dire qu'elle connaisse d'une manière complète le fond intime des êtres; elle connaît d'abord les corps par le dehors, elle connaît leur forme, leur poids et d'autres propriétés; puis elle pénètre plus avant dans leur nature intime, mais elle ne va pas jusqu'au fond même. Nous admettons donc très volontiers que la science expérimentale connaît des substances d'une manière incomplète, mais cette connaissance incomplète est une connaissance réelle. Quelle est la connaissance humaine, sauf celle de certaines abstractions, qui puisse être dite complète et adéquate à l'objet connu?

Nous admettons aussi qu'en ce qui regarde cette connaissance intime des êtres, la métaphysique peut aller plus loin que la science expérimentale, qu'elle peut par l'abstraction et le raisonnement dégager certaines propriétés qui constituent l'essence des corps, et résoudre des questions profondes qui échappent à l'expérience; mais il ne s'ensuit pas de là que la science physique ignore les substances.

Même restriction à l'égard des causes.

En disant que la science expérimentale connaît des causes, nous ne disons pas qu'elle connaît pleinement et de tout point le mode d'action des causes, ni qu'elle connaît toutes les causes.

Nous admettons que cette connaissance des causes est bornée en profondeur et bornée en étendue. Ainsi, je sais qu'un coup de fusil a causé la mort d'un homme ; l'assassin, la poudre, la balle, sont des causes ; mais comment la mort a-t-elle été produite, comment l'effet du mouvement de la balle a-t-il agi sur la vie de la victime, quels ont été les intermédiaires, la science ne le sait qu'imparfaitement.

Ainsi encore, nous connaissons la cause du son qui consiste dans les vibrations de l'air; connaissons-nous aussi bien celle de l'électricité ? Nous la connaissons bien mal, et nous ne sommes pas près de la mieux connaître. Connaissons-nous celle des phénomènes propres à l'être vivant ? Il est probable que nous l'ignorerons toujours.

Nous connaissons certaines réalités qui produisent ou déterminent certains phénomènes, mais il est d'autres phénomènes dont nous ignorons la cause, et il y a probablement dans tous les phénomènes une partie de la cause qui nous échappe.

Nous admettons donc que la science expérimentale connaît les causes, mais les connaît d'une manière incomplète, plus incomplètement qu'elle ne connaît les substances.

Dès lors aussi nous n'avons aucune objection à admettre qu'il existe des causes, telles par exemple que la cause première de l'univers, qui soient connues par un autre procédé que ceux dont use la science expérimentale.

Tout ce que nous soutenons, c'est qu'il y a des causes réelles comme des substances réelles en grand nombre qui sont comprises dans l'objet que la science expérimentale étudie.

Dès lors on comprend que nous devons donner du changement de la méthode des sciences d'observation et de ses conséquences une autre explication, moins absolue que celle que donnent les positivistes.

Au lieu de dire que le progrès de la science expérimentale provient de ce qu'elle a complètement abandonné l'étude des

causes pour ne s'occuper que des lois, nous pouvons dire simplement qu'elle a renoncé à une recherche directe et *a priori* des causes, qui était impraticable, pour se renfermer dans une autre partie de son domaine, à savoir dans l'étude plus facile des phénomènes et de leurs lois, sauf plus tard à recommencer la recherche des causes, si de nouveaux renseignements fournis par l'expérience la lui rendent plus facile. Et lors même qu'il serait vrai que dans les parties reculées et profondes de la science de la nature, les lois seules des phénomènes peuvent être connues, il ne s'ensuivrait pas de là que dans la partie élémentaire et plus simple, il n'existe une véritable connaissance de certaines substances et de certaines causes; ce qui suffit pour détruire l'assertion absolue que nous combattons, et pour empêcher d'établir entre la science expérimentale et la connaissance des causes et des subtances cet abîme infranchissable que supposent nos adversaires.

Passons à la seconde des assertions que nous croyons devoir nier. Cette assertion, qui n'est qu'une seconde forme de celle que nous venons de combattre, peut être énoncée ainsi.

L'ordre des causes et des substances, objet de la métaphysique, est radicalement distinct de l'ordre des phénomènes et des lois, objet de la science expérimentale.

Cherchons quelles sont les conséquences de cette assertion, et voyons comment, au point de vue où nous sommes placé, nous devons en juger la valeur.

S'il était vrai qu'il y eût deux ordres d'objets de connaissance radicalement distincts, d'une part les faits et les lois, d'autre part les causes et les substances, il s'ensuivrait nécessairement :

1° Que les faits et les lois, objet de la science expérimentale, seraient absolument sans substance, ou du moins seraient connus indépendamment de toute substance, qu'on ne saurait rien de leur substance, sinon peut-être qu'elle doit exister.

2° Que les causes et les substances, objet de la métaphysique, seraient absolument étrangères à l'expérience, et sans aucun rapport avec les faits expérimentaux.

Que seraient donc ces deux parties du monde réel ?

La partie apparente, celle qui tombe sous l'expérience, consisterait en phénomènes sans substances, c'est-à-dire en simples apparences, et en lois, c'est-à-dire en formules abstraites. Ce seraient des images, des sons, des couleurs, des formes vides, des sensations, reliées par un canevas de lois purement idéales. Et si l'on poussait le système à l'extrême, si l'on étendait à l'expérience interne l'impuissance de l'expérience à atteindre les substances, toute cette moitié de la réalité, séparée de l'autre moitié, ne consisterait qu'en sensations, en images et en lois.

La partie cachée, celle qui serait l'objet de la métaphysique, serait composée d'êtres absolument étrangers à l'expérience, de simples conceptions de la raison. Ce seraient, suivant les dynamistes, des forces, des monades, c'est-à-dire des êtres connus seulement par induction. Mais pourquoi en supposer un grand nombre? Une seule force ne suffit-elle pas à produire une multitude d'effets, une multitude de sensations.

Les substances n'étant pas atteintes par l'expérience, il serait inutile de supposer des êtres distincts correspondants aux phénomènes distincts. Rien n'empêcherait de supposer une seule cause de toutes les sensations et de toutes les images. Rien n'empêcherait de dire avec Berkeley que les corps sont une illusion et que c'est Dieu qui seul produit les apparences, ou bien d'attribuer à un être unique, la nature, à une substance et une cause unique, tous les phénomènes que l'expérience manifeste.

Ainsi l'univers se trouverait coupé en deux portions, l'une superficielle, creuse, apparente et abstraite, sans réalité véri-

table; l'autre obscure, abstraite encore, séparée des faits, indistincte et à peine intelligible.

Le spiritualisme ainsi entendu mériterait le reproche que lui adresse M. Taine, de *doubler l'univers*, de supposer au-dessous du monde expérimental un second monde rationnel tout différent du premier et par conséquent hypothétique.

La doctrine que nous avons exposée nous permet d'éviter cette singulière dichotomie de la réalité. Nous ne doublons pas l'univers parce que nous ne l'avons pas primitivement dédoublé.

Composé de véritables corps, de substances et de causes réelles qui subissent et produisent des phénomènes, qui, en agissant sur nos organes se manifestent au travers de sensations et d'apparences diverses, notre univers n'est ni ce mince tableau de phénomènes et de lois, ni cet obscur amas de causes et de forces inconnues, ni l'union de ces deux objets disparates. Les phénomènes, les lois, les apparences, sont la surface de l'univers; les causes et les substances en sont le fond réel; le fond se prolonge jusqu'à la surface. L'expérience atteint l'un et l'autre, la substance avec le phénomène, la cause avec la loi. Il y a, il est vrai, une partie cachée de l'univers, mais cette partie cachée ne diffère pas essentiellement de la partie visible; elle est seulement plus loin de notre observation. Aucune barrière infranchissable ne les sépare; que l'observation multiplie sa puissance, et ce qui est caché deviendra visible; ce qui était caché à l'œil nu devient visible au microscope. Dans cette partie ultérieure et cachée, l'induction plonge ses regards inquisiteurs; quand elle peut vérifier ses hypothèses par des faits sensibles, et revenir du fond à la surface, ses découvertes font partie de la science expérimentale; quand la vérification est impossible et que cependant l'évidence inductive est complète, comme dans le cas de la cause première, le résultat ainsi acquis appartient à la philosophie; mais cette philosophie qui s'avance au delà de la

science, s'avance en suivant la même route, et en appliquant les mêmes principes.

Reste la troisième assertion du semi-positivisme, conséquence logique des deux premières.

La méthode expérimentale et la méthode métaphysique et rationnelle sont radicalement distinctes, opérant dans des plans différents sur des objets qui également sont radicalement distincts.

Or, sous cette nouvelle forme, qui ne voit combien sont étranges les assertions des semi-positivistes ?

Il faudrait expérimenter sans métaphysique, c'est-à-dire sans principes rationnels.

Il faudrait faire de la métaphysique sans expérience, c'est-à-dire sans sortir de l'abstraction et sans s'appuyer sur des faits.

L'une et l'autre supposition sont inadmissibles.

Pour expérimenter, il faut distinguer le réel de l'apparent, ce qui suppose l'idée rationnelle de réalité identique au fond à celle de substance. Pour expérimenter, il faut employer l'induction qui ne peut s'appuyer que sur l'idée métaphysique de l'ordre de la nature, idée qui repose sur celle de cause.

Pour expérimenter, il faut classer les faits, les mettre dans leur ordre naturel, les interpréter, ce qui ne peut se faire sans certains principes, sans certaines idées directrices. Claude Bernard reconnaît la nécessité de telles idées ; c'est à lui que nous en empruntons le nom.

D'autre part, quelle métaphysique espère-t-on créer sans l'appui des faits expérimentaux ?

Ce sera évidemment une métaphysique idéale, creuse et abstraite, la métaphysique du panthéisme. Mais la vraie métaphysique spiritualiste, celle qui n'est que l'expression précise du bon sens, doit évidemment s'appuyer sur les faits.

Ainsi la science expérimentale et la métaphysique doivent nécessairement s'appuyer l'une sur l'autre, ou plutôt elles doivent s'appuyer sur une base commune, les faits primitifs

qui sont les premiers résultats de l'expérience et au sein desquels sont cachés les premiers principes.

Kant, dans sa critique de la raison pure, a dit, au milieu de beaucoup d'erreurs, une parole très vraie :

« Les intuitions expérimentales séparées des concepts de la raison sont aveugles ; les concepts rationnels séparés des données expérimentales sont vides. »

Nous n'admettons donc pas cette séparation radicale entre la science expérimentale et la métaphysique, nous admettons que de même qu'elles ont un objet commun, les causes et les substances, elles ont aussi des principes communs : le principe de contradiction, le principe de raison suffisante, le principe de substance, etc., etc.

Faut-il en conclure que ces deux parties de la connaissance humaine se confondent entièrement, que l'objet et les procédés de l'une soient toujours et partout identiques à l'objet et aux procédés de l'autre ?

Nullement. Pour fuir un extrême, nous ne nous jetons pas dans l'extrême opposé.

Ces deux formes de notre connaissance, nécessairement unies à leur origine, sont cependant distinctes dans leur méthode et divergentes dans leur marche.

La science expérimentale cherche avant tout les faits, et se sert des principes pour les classer et les interpréter.

La métaphysique s'occupe principalement des principes qu'elle cherche à étudier et se sert des faits pour vérifier et appliquer les principes.

La science expérimentale scrute la nature dans toute son étendue et dans tous ses détails, et se divise en autant de branches qu'il y a de diverses espèces de faits.

La métaphysique est unique et considère l'ensemble des faits d'une manière générale, pour en déduire leurs lois premières et universelles, ou pour étudier l'intelligence qui les observe.

La métaphysique ou la philosophie est comme le tronc central des sciences humaines, qui s'élève au-dessus de toutes les branches. Les autres sciences, et en particulier la science expérimentale, sont comme des branches divergentes qui s'étendent horizontalement ou obliquement dans toutes le directions, mais qui tiennent toutes au tronc.

Le tort des anciennes méthodes *a priori* était de ne pas laisser les branches s'écarter suivant leur tendance naturelle et de vouloir les attacher et les coller au tronc contrairement à la loi de leur croissance.

Le tort du positivisme et du semi-positivisme est de détacher complètement l'une des branches principales, la science expérimentale, du tronc métaphysique dont elle est réellement inséparable.

Notre opinion moyenne évite ces deux inconvénients. Nous ne nions pas qu'en présence des mêmes objets, la science expérimentale et la métaphysique ne se comportent différemment, cherchant l'une plutôt l'apparence, l'ordre et les relations des phénomènes; l'autre leur essence. Nous ne nions pas que suivant la définition d'Aristote (τά μετά τά φυσικά), la métaphysique n'aille au delà de ce que la physique apprend, ne pénètre plus profondément dans l'essence des êtres, ne s'élève plus haut dans l'échelle des causes.

Nous ne voulons pas dire non plus que la métaphysique et la science expérimentale doivent travailler de concert; nous croyons au contraire que dans leur œuvre spéciale, chacune doit travailler isolément, l'une constatant les faits, l'autre déduisant les conséquences philosophiques des faits constatés. Ce que nous disons seulement, c'est que si la science expérimentale opère régulièrement et expérimente d'une manière exacte, elle fera nécessairement en même temps, en le sachant ou à son insu, de la bonne métaphysique.

C'est, d'autre part, que quand la métaphysique veut être sérieuse, chercher la vérité et non se complaire dans de belles

phrases et dans des conceptions imaginaires, elle se trouve nécessairement en accord avec les faits scientifiques bien constatés, qu'elle doit toujours être prête à subir ce contrôle vérificateur.

Ce que nous nions, en un mot, c'est cette radicale séparation, c'est ce violent divorce qu'on voudrait établir entre ces deux méthodes, ces deux applications d'une même et unique faculté de connaître, à cet objet multiple, profond et mystérieux que nous nommons la nature.

VII

SITUATION RELATIVE DES DIVERS SYSTÈMES SUR LES CAUSES ET LES SUBSTANCES

Notre système étant expliqué, nous allons examiner ses rapports avec les trois autres systèmes dont nous avons parlé, le semi-positivisme, le positivisme absolu et le monisme.

Relativement au semi-positivisme, la situation de notre système est très simple. Comme lui, nous admettons qu'il est possible de connaître les phénomènes et leurs lois, les causes et les substances; comme lui, nous admettons qu'il y a une philosophie distincte de la science expérimentale. Seulement nous ne supposons pas comme lui deux séparations absolues et correspondantes, l'une dans l'ordre objectif, l'autre dans l'ordre subjectif, et comme deux mondes connus par deux procédés distincts.

Nous croyons que les limites qui séparent les phénomènes des substances, les causes des lois, les données expérimentales des conséquences rationnelles, sont plus nombreuses, plus subtiles et moins apparentes que ne le croient ces philosophes ; que la détermination de ces diverses limites repose sur

une série de distinctions délicates qui exigent une attention soutenue et des définitions précises; distinctions qui d'ailleurs ne détruisent ni l'unité réelle du monde, ni l'unité réelle de l'intelligence.

Relativement au positivisme absolu, notre situation est autre.

Nous lui contestons l'impossibilité de connaître les substances et les causes. Nous croyons que les substances et les causes peuvent être connues, même par l'expérience.

Mais nous ne lui contestons pas en principe la distinction du connaissable et de l'inconnaissable. Qu'il y ait un inconnaissable pour l'homme, cela signifie seulement que l'intelligence humaine n'est pas adéquate à la réalité, qu'elle ne saurait pas comprendre tout ce qui se trouve dans l'univers. Or, nous croyons, et il nous sera aisé de démontrer dans le cours de cet ouvrage, que non seulement nous n'arrivons pas à connaître l'univers entier, mais que nous ne pouvons connaître d'une manière adéquate aucune espèce de réalité, pas plus celle de notre propre être que celle d'aucun objet extérieur à nous.

Le tort des positivistes n'est donc pas de dire qu'il existe une limite à la puissance de notre intelligence, qu'il y a, au delà de ce que nous pouvons connaître, des choses qui nous sont inaccessibles, qu'au delà des problèmes que nous pouvons résoudre, il y a des problèmes que notre intelligence pose sans pouvoir en trouver la solution.

Leur tort c'est de tracer *a priori* d'une manière à la fois arbitraire et inexacte cette séparation entre ce que nous pouvons connaître et ce que nous devons nécessairement ignorer; c'est de dire que le connaissable comprend tous les phénomènes et toutes les lois, et que l'inconnaissable comprend toutes les substances et toutes les causes.

Cette limitation absolue est inexacte, nous le démontrerons

clairement dans la suite de cet ouvrage. Mais, dès à présent nous pouvons dire qu'elle est arbitraire. Le positiviste en effet n'est pas métaphysicien ; il n'admet pas de principes *a priori*. Au moment donc où il commence à expérimenter, son intelligence doit être considérée comme une table rase ; il doit tout apprendre des faits.

Dès lors, de quel droit fixe-t-il d'avance la limite jusqu'où pourra parvenir sa science ? De quel droit s'interdit-il *a priori* tout un ordre de questions ?

La véritable méthode expérimentale, la méthode empirique même, exige que cette question de la limitation de notre faculté de connaître soit le résultat et non le point de départ des recherches du savant.

Un explorateur qui arrive dans un pays inconnu, se dit-il d'avance : je pourrai parcourir et explorer la région qui s'étend jusqu'à telle ligne droite, jusqu'à tel méridien ; au delà je serai dans une région impraticable et impénétrable ? Nullement, il s'avance dans toutes les directions, tant qu'il peut avancer, tant que la terre peut le porter, tant que les forêts sont pénétrables, en un mot tant que les obstacles naturels ne sont pas infranchissables. Cela fait et son exploration terminée, il trace la carte des pays parcourus et sur cette carte se trouve marquée la limite plus ou moins irrégulière qui sépare la région accessible de celle qui ne peut être explorée.

C'est ainsi, croyons-nous, que doit être tracée la limite du connaissable et de l'inconnaissable. *A priori*, nous ne savons pas, si parmi les phénomènes et leurs lois, il n'en est pas qui échapperont par leur nature à la puissance de notre intelligence ; nous pouvons même prévoir qu'il en sera ainsi.

Au contraire, il y a des causes et des substances que notre expérience peut atteindre. Ordinairement sans doute, la connaissance des phénomènes et de leurs lois précède celle des causes et des substances, parce que la surface de la réalité est plus accessible que le fond ; mais il peut parfaitement se faire



que cet ordre soit renversé, et que dans certaines circonstances la détermination des lois d'un phénomène soit impossible, tandis que sa cause peut être connue.

Toutes ces questions, selon la vraie méthode expérimentale, doivent être résolues après l'étude des faits, et résulter de leur témoignage.

Les résolvant d'avance en traçant *a priori* cette limite, le positivisme montre qu'il n'est une doctrine expérimentale qu'en apparence, et qu'en réalité il est un système philosophique spéculatif et *a priori*, perfidement dissimulé sous le manteau de l'expérience.

Nous pouvons dire également que cette doctrine n'est modeste qu'en apparence, et qu'en réalité elle est tout aussi orgueilleuse et tout aussi présomptueuse que le monisme qui en dérive. Son ignorance n'est point l'aveu d'un être qui, après avoir essayé ses forces, se reconnaît plus faible qu'il ne le croyait ; c'est le dédain de quelqu'un qui ne pouvant atteindre complètement et facilement un objet, le déclare d'avance inaccessible; c'est en réalité, bien qu'indirectement, la prétention à la science universelle.

Savoir en effet de tout un ordre de connaissances qu'il est dans son entier absolument inaccessible à la connaissance de tous les hommes, c'est s'ériger en juge de la réalité et de l'intelligence, c'est déterminer d'avance et *a priori* leurs rapports.

La vraie modestie consiste à se tenir dans sa propre mesure, dans ses propres limites, à chercher la vérité avec simplicité, à reconnaître son ignorance avec candeur, à ne point prétendre s'élever au-dessus de cette ignorance en la déclarant prévue et nécessaire.

Ainsi nous admettons avec les positivistes la distinction du connaissable et de l'inconnaissable, mais nous plaçons ailleurs qu'eux cette limite et nous ne la déterminons pas *a priori*.

De plus, nous n'usons pas de cet inconnaissable aux mêmes

fins que le positivisme. Nous nous servirons, il est vrai, de cette notion pour nous dispenser de résoudre certains problèmes, lorsque la solution de ces problèmes, après essais préalables, aura été reconnue impossible, mais jamais nous ne nous en servirons pour écarter certaines questions sans discussion et par voie de prétérition.

Comparons maintenant notre doctrine avec le monisme de M. Taine.

Nous avons avec ce système un point commun; comme lui nous croyons que les causes ne forment pas un monde extraordinaire et à part, en dehors du monde observable et ordinaire; comme lui nous admettons que l'ordre des faits et l'ordre des causes ne sont pas deux ordres distincts.

Mais nous en différons en ce que nous ne faisons pas rentrer l'ensemble de toutes les causes dans la catégorie des faits expérimentaux, ni à plus forte raison dans l'étroite surface des phénomènes et des lois. Nous admettons que les causes et les substances sont le fond de la réalité, inséparable de la surface, mais se prolongeant au-dessous de cette surface jusqu'à une profondeur mystérieuse et inconnue. Nous croyons à un monde réel et non à une simple apparence abstraite; nous croyons que ce qui est observable dans le monde est contigu et étroitement lié à des objets inobservables, ce qui est connu à des objets inconnus, ce qui est accessible à l'esprit humain à des objets inaccessibles, et qu'entre les uns et les autres l'expérience seule peut poser la limite.

Ainsi les quatre systèmes que nous avons exposés, placés comme aux quatre coins d'un échiquier, ont deux à deux des côtés communs et des côtés directement opposés.

Afin de mieux nous rendre compte de la situation respective de ces divers systèmes, comparons le monde à un théâtre. Selon les trois systèmes que nous combattons, la toile de ce théâtre serait baissée; cette toile serait couverte de brillants dessins, et par un artifice quelconque les dessins

seraient changeants et mobiles, tout en suivant un certain ordre.

Suivant les positivistes absolus, ce qui est derrière la toile est inconnaissable, c'est une région obscure et inaccessible.

Suivant les semi-positivistes, ce qui est derrière la toile, bien que tout à fait différent de l'apparence de la toile elle-même, peut cependant être connu indirectement par la raison.

Suivant les monistes, il n'y a rien du tout derrière la toile, si ce n'est peut-être le fond indifférent d'une substance unique.

Suivant notre opinion enfin, c'est l'hypothèse d'une toile ainsi baissée qui est gratuite ; la toile du spectacle que nous présente l'univers est levée. Ce qui serait derrière cette toile si elle était baissée, ce fond du théâtre rempli d'objets nombreux et mobiles situés dans des plans divers, c'est là ce qui est sous nos yeux, et non la plate image superficielle que supposent les trois autres systèmes.

Parmi cette multitude d'objets, les uns sont directement visibles, d'autres apparaissent à certains instants et se cachent à d'autres moments derrière les autres, d'autres enfin, parmi lesquels il faut ranger le machiniste qui a tout organisé, restent toujours invisibles, mais se manifestent par leurs effets.

M. Taine, au nom du monisme, accuse le positivisme de mutiler la science, et le spiritualisme de doubler l'univers observable en admettant un second univers caché.

Le reproche qu'il adresse au positivisme est fondé.

Celui qu'il adresse au spiritualisme ne tombe que sur cette forme spéciale de spiritualisme que nous avons nommée le semi-positivisme.

En revanche, nous pouvons adresser au monisme de M. Taine un autre reproche non moins grave, celui de mutiler la réalité, en supprimant le fond pour ne garder que la surface, en supprimant les vraies causes et les vraies substances pour

ne garder que des faits et des lois, avec lesquels il confond arbitrairement des causes et des substances fictives qui ne répondent nullement aux vraies notions de cause et de substance.

Notre système échappe à tous ces reproches ; il ne double rien, il ne mutile rien ; il maintient l'univers dans son entier, avec ses lois, ses phénomènes, ses causes et ses substances ; et la science humaine dans son entier également, avec ses portions distinctes mais unies, l'expérience et la raison, la métaphysique et la science expérimentale de la nature.

Telle est la doctrine capitale que nous voudrions établir sur des preuves solides et inébranlables. Voilà pourquoi tout notre effort dans ce livre va tendre vers un seul but : montrer que la science expérimentale connaît les causes et les substances, montrer par conséquent que la science n'est pas positiviste, et que le positivisme n'est pas scientifique.

Néanmoins, avant d'entreprendre cette démonstration, il sera bon de voir quelles seraient, dans la discussion avec les systèmes divers que nous venons d'exposer, les conséquences de notre thèse, supposé qu'elle fût fortement et incontestablement prouvée. L'importance des conséquences de cette doctrine encouragera, nous l'espérons, nos lecteurs à nous suivre avec patience dans notre argumentation, qui est longue, parce que nous avons cherché à la rendre aussi rigoureuse que possible, et dans le travail de délimitation délicate que nous avons entrepris entre les diverses notions métaphysiques et les divers procédés intellectuels qui sont engagés dans la question complexe, objet de notre étude. Ce ne sera pas sans attention et sans effort qu'ils pourront suivre notre pensée jusqu'au bout ; mais nous pensons que les amis de la vérité comprendront que le résultat est assez important pour rémunérer dignement le labeur nécessaire à qui veut l'acquérir.

VIII

IMPORTANCE DE LA DOCTRINE CONTENUE DANS CE LIVRE

Le premier avantage de la situation que nous conseillons au spiritualisme de prendre consiste en ce que, du moment que l'on a reconnu que les substances et les causes sont connues par l'expérience, toute l'argumentation positiviste et moniste, fondée sur la distinction du connaissable et de l'inconnaissable, s'écroule. Cette distinction factice permet de constituer comme une sorte de pompe aspirante et foulante qui, par un premier coup de piston, fait sortir les causes et substances de l'expérience, par un second les fait sortir de la science humaine, eu les déclarant inconnaissables, et par un troisième les chasse de la réalité en les déclarant chimériques, ou bien les fait rentrer dans les faits observables, mais après les avoir tellement amincies et transformées qu'elles ont perdu leur véritable nature et leur véritable rôle. Toute cette évolution artificielle se trouve arrêtée dès l'origine, du moment que la limite du connaissable et de l'inconnaissable est placée ailleurs ; toute cette machine est brisée, du moment qu'on laisse à la pensée humaine suivre son cours naturel, sans lui imposer des barrières arbitraires.

Mais ce n'est pas tout. Le spiritualisme, ainsi délivré de cette fausse métaphysique, est bien mieux armé non seulement contre le positivisme, mais contre ses éternels adversaires, le scepticisme et le panthéisme.

Le scepticisme est évidemment la maladie dominante de l'esprit humain de nos jours, et c'est aussi la maladie la plus difficile à guérir. On peut réfuter de fausses affirmations ; on peut montrer aisément l'insuffisance de certaines solutions ; mais comment agir sur l'esprit de celui qui n'ose pas, qui ne

sait pas affirmer? Comment convaincre celui qui, au milieu des contradictions des systèmes, déclare qu'il ne peut arriver à la certitude? C'est, il faut le dire, la difficulté capitale de toute démonstration du spiritualisme, comme de toute démonstration de la religion chrétienne. Avec un homme qui sait quelque chose avec certitude, qui est en possession tranquille de certaines vérités, on peut raisonner; on peut, en partant de ce qu'il sait, l'amener à admettre ce qu'il ignore. A celui qui se déclare ne rien savoir, ne rien affirmer, ni être certain de rien, que peut-on dire? Essayer de lui prouver quelque chose, c'est bâtir sur du sable mouvant.

Heureusement la nature de l'esprit humain ne permet pas que le scepticisme soit jamais universel d'une manière pratique. Dans une atmosphère de scepticisme universel, l'intelligence tomberait en défaillance, comme un être vivant sous la cloche d'une machine pneumatique. Le scepticisme universel n'est qu'une opinion de certains philosophes; ce n'est même pas une opinion, c'est plutôt un simple exercice logique, une espère de gageure contre le sens commun.

Mais le scepticisme peut régner sur une ou plusieurs des régions de la connaissance humaine. De nos jours, il règne sur tout ce qui est invisible, sur tout ce qui ne se manifeste pas d'une manière sensible. La science expérimentale, dans l'ordre physique, échappe au scepticisme; elle est affirmative, dogmatique, intolérante, et, comme nous l'avons vu plus haut, elle conquiert de haute lutte et sans résistance possible l'assentiment universel des esprits éclairés. C'est dans la science expérimentale, plus même encore que dans les sciences mathématiques, que s'est pour ainsi dire cantonné le principe d'affirmation de l'esprit humain. A la fin du XVIIIe siècle, l'argument le plus fort était l'évidence logique et abstraite; tout semblait dit quand une doctrine pouvait se dire géométrique. De nos jours l'argument probant, démonstratif, incontesté, c'est la preuve expérimentale; tout est dit en faveur

d'une doctrine quand elle peut apporter des faits en sa faveur, et se dire fondée sur l'observation.

Or, tel étant évidemment l'état des esprits, il importe à celui qui veut combattre le scepticisme relatif aux vérités rationnelles et aux choses invisibles de chercher son point d'appui dans l'ordre des vérités qui pratiquement sont acceptées par les esprits comme certaines. Il trouvera là des arguments *ad hominem* irréfragables ; ces arguments sont les seuls possibles contre le scepticisme qui nie les principes. Il obligera son auditeur à se tenir sur le terrain de l'affirmation et de la croyance ; il l'habituera à se nourrir de certitude et non de doute, à vivre en présence de l'évidence, à subir l'influence vivifiante de la vérité connue ; il régénérera par l'exercice les facultés perceptives du vrai, que l'inaction et l'influence dissolvante des fantômes du doute avaient atrophiées. Il trouvera à la fois dans les vérités expérimentales une base logique d'argumentation et des remèdes contre cette infirmité intellectuelle, triste effet du scepticisme, qu'a si bien caractérisée le P. Gratry.[1]

Mais pour utiliser ainsi la certitude réelle et pratique des vérités scientifiques, il faut évidemment renoncer à cette division absolue et radicale entre la métaphysique et la science, entre les substances et les phénomènes, entre les causes et les lois. Quelle est en effet la conséquence directe du semi-positivisme tel que nous l'avons défini ? C'est de mettre en question toute connaissance réelle et distincte du monde extérieur.

Du moment que l'on admet que la science expérimentale n'atteint que des phénomènes et des lois, on nie qu'elle connaisse des corps réels, distincts à titre de substances les uns des autres. D'un autre côté, la raison métaphysique ne saurait, sans l'expérience, découvrir les substances qui com-

[1] *Les sophistes et la critique* par le P. Gratry.

posent le monde. Tout ce qu'elle peut savoir c'est qu'il faut que les phénomènes visibles aient une substance, qu'il faut que les lois reposent sur des causes. Ce ne serait, dans ce système, qu'à titre de supports nécessaires des faits et non à titre de faits réels et observables que les corps pourraient être connus. Dès lors on est conduit à penser que les corps ne sont que les causes inconnues de nos sensations, que la seule chose que la philosophie puisse savoir, c'est qu'il existe une cause de nos sensations étrangère à nous ; et que cette cause est douée d'une activité régulière dont les lois sont l'image.

Il est vrai que certains philosophes, partisans des idées de Leibnitz, prétendent que la réalité matérielle qui se manifeste à nous sous la forme d'une étendue visible et tangible, se compose de forces inétendues, invisibles, intangibles et cependant multiples et distinctes. Mais de quel droit distinguent-ils ainsi ces forces les unes des autres ? Est-ce qu'une même force ne peut pas produire diverses sensations, est-ce qu'une même cause ne peut pas produire divers effets? Le dynamisme, serré de près, ne saurait ni compter, ni séparer les forces qu'il suppose. Donc le parti le plus simple est de dire tout uniment qu'il y a en dehors de nous une cause de nos sensations, et que cette cause, manifestée par les phénomènes, nous est inconnue dans sa nature propre ; que nous ne savons ce qu'elle est sinon qu'elle est active et régulière, que nous ne savons surtout pas s'il existe une ou plusieurs causes de nos sensations, s'il y en a une infinité, ou si leur multiplicité comme leur étendue n'est qu'une apparence.

Arrivés là, et la connaissance des êtres réels et distincts qui composent le monde étant ainsi déclarée inaccessible à la raison, le scepticisme ou le positivisme absolu, qui n'est que sa forme moderne, se retourne contre le spiritualisme et raisonne ainsi :

Puisque vous avouez que la science, la science qui mesure et pèse ses résultats, la science qui prédit l'avenir et trans-

forme la face de la nature, ne connaît pas l'objet réel de ses recherches, qu'elle se borne à constater des séries de phénomènes, sans atteindre les êtres véritables, comment pouvez-vous soutenir que la psychologie, science vague, qui n'a ni compas ni balance, qui ne peut observer qu'en saisissant au vol des sensations passagères, qui depuis qu'elle est cultivée n'a enrichi l'humanité d'aucune connaissance nouvelle, possède cette certitude objective? Comment, doutant de la réalité de ce qui est palpable et visible, osez-vous affirmer la réalité de ces objets vagues et nuageux dont parle la métaphysique?

De quel droit, vous, métaphysique incertaine, oserez-vous vous élever au-dessus des sciences naturelles si évidentes et leur dire : je possède la vérité réelle, et vous, vous ne saisissez que des apparences ?

Bien loin de pouvoir se servir de la certitude des sciences, le semi-positivisme la retourne contre lui-même. Obligé de contester le caractère objectif de cette certitude, il se porte pour ainsi dire, un coup mortel à lui-même, car aux yeux du bon sens, la certitude de l'existence des esprits n'est pas plus grande que celle des corps, et, dans l'état actuel des intelligences, la certitude des sciences physiques est la certitude principale, la certitude type, celle qui prime et qui juge toutes les autres. Si celle-ci s'écroule, toutes périssent.

Que doit donc faire à notre avis la philosophie spiritualiste? Au lieu de se renfermer dans ses remparts et d'abandonner le monde extérieur à la science expérimentale, et par là même de le livrer au positivisme, elle doit marcher hardiment sur ses adversaires et les attaquer sur leur propre terrain. Elle doit chercher à surprendre la science en flagrant délit d'affirmation absolue de la réalité, de recours aux notions de substance et de cause, c'est-à-dire de non-positivisme.

Elle doit montrer que ses propres principes métaphysiques, ceux qui conduisent à l'âme et à Dieu, n'appartiennent point à un système philosophique particulier, mais qu'ils sont

le bon sens général de l'humanité, qu'admettent malgré eux et à leur insu ses adversaires eux-mêmes. Elle pourra ainsi reprendre partout où il se trouve, son propre bien, qui est la vérité, et au lieu de laisser aux mains des sceptiques cette science de la nature, éclatante d'évidence, l'obliger au contraire à confesser la puissance et les droits de la raison, et à appuyer de sa propre certitude l'autorité de notre faculté de connaître.

Tel est, selon nous, le véritable et unique moyen efficace de lutter contre le scepticisme en général et contre le positivisme, ce scepticisme partiel qui nie la raison et les choses invisibles. On voit que toute la force de cette méthode repose sur l'union des facultés humaines, et sur la possibilité de connaître des corps, c'est-à-dire des causes et des substances, par les procédés de la science expérimentale.

Ce moyen du reste a déjà été employé par d'éminents défenseurs du spiritualisme. M. Caro, dans son beau livre intitulé *Le matérialisme et la science* a porté hardiment la discussion sur le terrain scientifique. D'autres philosophes de la même école ont suivi son exemple; néanmoins le semi-positivisme que nous combattons est resté la doctrine d'un grand nombre des manuels élementaires de la philosophie officielle. Nous croyons donc faire une œuvre utile en traitant directement et d'une manière complète cette importante question.

La vraie doctrine sur la puissance et les limites de l'expérience n'est pas nécessaire seulement pour combattre le scepticisme : l'autre adversaire du spiritualisme, le panthéisme, s'empare également du terrain de la science quand on fait au positivisme la dangereuse concession d'exclure les substances et les causes du domaine de l'expérience, et ne peut en être chassé que par la méthode que nous avons exposée.

En effet, la matière n'étant qu'une cause inconnue de nos sensations, pourquoi ne pas supposer cette cause unique? N'est-ce pas ce qu'il y a de plus simple ? N'est-ce pas ap-

pliquer cet axiome de bon sens connu dans la scolastique. *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem.* Il ne faut pas multiplier les êtres sans raison.

Dès lors cette cause unique de tous les phénomènes physiques envahit le monde entier; les lois ne sont plus que ses expressions diverses, l'ordre que son évolution nécessaire.

La nature personnifiée, la vie universelle, la cause unique des phénomènes devient l'explication de toutes choses.

Il reste, il est vrai, au spiritualisme deux positions sûres, deux citadelles pour ainsi dire; la cause première du monde et l'âme.

Mais qui ne voit combien il est difficile de résister à l'envahissement de cette cause unique des phénomènes naturels? Ne semble-t-elle pas, elle qui embrasse le monde entier, et produit tous les phénomènes, assez grande et assez puissante pour mériter le nom de Dieu? Caché derrière un premier ministre armé d'une telle puissance, l'Être Suprême ne devient-il pas un veritable roi fainéant et inutile? Ne peut-on pas que si la nature ne possède pas les attributs d'infini et de perfection, c'est simplement que ces attributs ne peuvent appartenir à un être réel, et doivent être réservés à un idéal abstrait?

Quant à l'âme, son sort est plus triste encore. La nature physique, cet être immense, l'enveloppe de toutes parts. Son corps fait partie de cette nature. C'est elle qui fait battre son cœur, circuler son sang. Il ne reste à l'âme que sa pensée, sa conscience, sa liberté. Mais qu'elle est petite au milieu de cet océan! Quelle force de croyance en elle-même ne lui faut-il pas pour qu'elle résiste au vertige qui la porterait à s'absorber en lui!

Que d'ailleurs quelques sophismes interviennent, que le déterminisme se saisisse par surprise du libre arbitre et fasse rentrer les actes de volonté dans la série des phénomènes invariablement liés à leurs antécédents, et tout sera fini. Le panthéisme triomphera. Le moi ne sera plus qu'une portion sensible et pensante du Grand Être.

Je ne veux pas dire évidemment que ces conclusions soient rigoureuses et logiques. Je dis seulement qu'elles ont une apparence plausible, qu'elles forment comme une série dont chaque terme appelle le précédent, comme une pente sur laquelle l'intelligence glisse lorsqu'elle ne se retient pas. Je dis en outre que la situation du spiritualisme est faible ; tandis que ses adversaires se servent dans leur œuvre négative de tous les résultats scientifiques, et les amènent, à tort ou à raison, en preuve de leur opinion, le spiritualiste qui s'est renfermé dans la conscience en est réduit à en appeler toujours au même témoignage. Il ne peut renouveler et varier ses moyens de défense, tandis que les moyens d'attaque changent chaque jour.

Ici encore que devra faire la philosophie spiritualiste?

Unie à l'expérience et s'appuyant sur elle, marchant avec assurance sur ce terrain primitif du bon sens, où toutes les sciences se rencontrent, elle devra s'attaquer directement à cette cause vague des phénomènes naturels, montrer que son unité n'est que fictive, repousser dans le néant ce fantôme de l'être universel, et produire au grand jour les véritables êtres qui composent le monde, les véritables corps, les véritables causes physiques et les véritables substances.

Elle devra montrer que ces êtres sont divers et multiples, que le monde est un immense agrégat de réalités distinctes. Alors la nécessité d'un ordonnateur pour distribuer à chacune de ces substances diverses, dont le nombre est inouï, son rôle et sa place dans l'ordre général, apparaîtra avec évidence. Alors le monde composé d'êtres réels et multiples, demandera et appellera une réalité supérieure, unique et infinie dont il puisse dépendre. Alors le besoin de l'unité, la croyance invincible à un premier principe, ne seront plus satisfaits par le ridicule et impuissant fantôme d'un axiome éternel, d'une loi première vide et abstraite, digne seulement de régner sur de vaines ombres, mais incapable de produire

un ciron vivant ou de déplacer un grain de sable réel. La pensée de l'homme se tournera spontanément vers un Être Suprême, qui, distinct du monde entier, comme les diverses parties de l'univers, les divers corps, les diverses molécules sont distinctes l'une de l'autre, s'élèvera naturellement dans une région supérieure et transcendante, dominant à la fois de toute sa hauteur infinie les esprits et les corps, expliquant leur ordre immuable et leur rapport stable par sa sagesse sans défaillance, et leur variété immense par la liberté de son choix.

Alors encore, l'âme débarrassée de ce fantôme de la nature personnifiée, retrouvera sa liberté et son indépendance et redeviendra à ses propres yeux maîtresse de la minime portion de matière qui constitue son organisme et, par l'intermédiaire de cet organisme, d'une notable partie de la réalité visible.

Telles sont les conséquences importantes qui résultent de la méthode et des principes que nous avons exposés, et dont notre livre est destiné à être la démonstration. C'est à notre avis sur le terrain de la nature visible que la lutte entre le spiritualisme et ses adversaires doit être portée. Du reste, l'expérience du passé est une confirmation de l'opportunité de notre entreprise. Lorsque le spiritualisme s'est glorieusement relevé des coups que lui avaient portés Locke et Condillac, quel a été le point spécial de la discussion, quelle a été la forteresse dont la prise a décidé la victoire? C'était le monde extérieur. C'est par sa théorie de la perception que Reid a vaincu le sensualisme. C'est en développant cette théorie avec sa puissante éloquence que Royer-Collard a commencé en France la réaction glorieuse qui a établi pendant trente ans le règne du spiritualisme éclectique. C'est donc, l'expérience l'a prouvé, en maintenant les droits de la vraie philosophie sur le monde matériel qu'on défend efficacement son domaine invisible. C'est de la connaissance exacte des corps que l'on peut s'élever de la manière la plus sûre à celle de l'âme et à celle de Dieu.

Notre but est donc de reprendre, en présence de la science moderne, l'œuvre de Reid et de Royer-Collard. Si cette œuvre n'a pas été durable, cela tient en partie à ce que ces philosophes se sont placés eux-mêmes sur un terrain trop étroit, et n'ont pas compris les conditions exactes de l'intervention de la philosophie dans le domaine des sciences physiques. Il était peut-être difficile à leur époque de le comprendre; de nos jours, la science a éclairé elle-même, par ses découvertes, les abords du problème de la connaissance du monde extérieur. Les développements de la méthode expérimentale ont aussi rendu plus précise et plus nette la distinction scientifique des causes et des substances réelles. Ces progrès ne peuvent être qu'utiles à la philosophie, pourvu que celle-ci, renonçant à une abstention inopportune, se transporte elle-même sur le terrain de l'expérience et oppose à la précision scientifique une précision et une exactitude métaphysiques correspondantes.

C'est une œuvre difficile, mais nécessaire. Nous l'avons entreprise avec une pleine confiance dans la raison humaine, dans l'union étroite des diverses facultés de l'homme, dans l'accord nécessaire de la science et de la philosophie. Nous adressons avec la même confiance le résultat de nos efforts aux esprits impartiaux, à ceux qui cherchent sincèrement la vérité; c'est à leur témoignage que nous faisons appel, ce sont eux qui jugeront si nous avons réussi.

LIVRE PRÉLIMINAIRE

DE LA MÉTHODE

CHAPITRE PREMIER

DE LA NÉCESSITÉ D'UNE MÉTHODE NOUVELLE

Il suffit de considérer l'état actuel des opinions philosophiques qui se partagent les esprits en France pour être convaincu qu'il est impossible de sortir du fourré inextricable des idées et des définitions contradictoires sans employer une méthode différente de celles qui sont suivies depuis un certain temps dans notre pays.

Quand on parcourt l'histoire de l'humanité, on reconnaît qu'à chaque époque et dans chaque pays il y a toujours eu un certain fonds de principes communs et reconnus, sur lesquels les divers systèmes s'appuyaient pour établir, par des raisonnements justes ou faux, leurs doctrines divergentes.

Ces principes admis de part et d'autre servaient de majeures dans les argumentations ; ils étaient acceptés sans discussion, et c'était seulement sur leurs conséquences que portait la controverse.

Il n'en est pas de même aujourd'hui. Ce sont les premiers principes qui sont contestés, les notions tout à fait primitives et élémentaires qui sont mises en question.

Quoi de plus évident que le fait de notre propre existence? Saint Augustin en appelait à ce fait comme au fondement de

toute certitude. Descartes, en creusant le sol philosophique, s'est arrêté sur cette pierre angulaire, qui lui a semblé capable de porter l'édifice entier de la science. Or, de nos jours, M. Taine a fait un gros livre dont le but principal est de prouver que le moi humain est une illusion métaphysique, en d'autres termes, que nous nous faisons illusion lorsque nous croyons exister.

Quoi de plus certain, pourvu qu'on s'abandonne à l'instinct naturel, que l'existence des corps visibles et tangibles? Ne semble-t-il pas que cette certitude est le type de toutes les autres, et, par ces expressions de notre langue, *évidence, vérité palpable*, n'assimilons-nous pas à ce que nous voyons ou touchons, tout ce qui nous paraît le plus incontestable.

Or, si nous écoutons M. Stuart Mill, les corps n'existent pas, nos sensations seules existent; les corps ne sont que des possibilités permanentes de sensations. A entendre toute une école nombreuse de philosophes modernes, l'étendue elle-même serait une illusion et une apparence, et nous ne serions pas certains que rien de ce que nous voyons, ou de ce que nous touchons, fût conforme au témoignage de nos sens.

Quoi de plus évident que le principe de causalité, que cette idée qu'il faut pour produire un effet une puissance proportionnée à cet effet, que le plus ne saurait sortir du moins? Or, ne voyons-nous pas de nos jours enseigner sous le nom de système de l'évolution, de Dieu progressif tendant vers un idéal, une opinion diamétralement contraire à ce premier principe?

Est-il rien de plus absurde, selon nos notions vulgaires, que d'attribuer à une idée abstraite, à une formule, à un ensemble de mots, une puissance active, une causalité efficiente réelle? Or, Hegel fait sortir le monde de l'idée du devenir, et M. Taine donne pour principe des choses un axiome éternel et une formule retentissante.

L'idée de connaissance n'implique-t-elle pas un objet connu et un sujet connaissant? La connaissance n'est-elle pas un rapport entre une notion et un objet, rapport de conformité quand la connaissance est vraie, de discordance quand il y a erreur? Or, M. Vacherot enseigne, selon la philosophie de Kant, que l'idéal et le réel, l'objectif et le subjectif se confondent.

Quelle notion est plus fortement ancrée dans l'esprit humain que celle qu'un phénomène sans substance est une absurdité ? M. Taine nous apprend qu'il croit à des mouvements qui ne sont pas les mouvements d'un corps, à des pensées qui ne sont pas les pensées d'un esprit.

Est-il une idée plus primitive et plus indestructible que celle du caractère absolu de la vérité ? *Le vrai et le faux s'excluent. Ce qui est vrai ne saurait être faux, ce qui est faux ne saurait être vrai.* Or, le fondateur du positivisme pose comme principe que tout est relatif, qu'il y a une vérité pour chaque temps et pour chaque lieu, et qu'un absolu quelconque est une chimère.

Enfin la clef de voûte de toute science n'est-elle pas le principe de contradiction ? *Le même ne saurait être autre en même temps et sous le même rapport.* Quel est cependant l'enseignement formel, catégorique, systématique de la philosophie de Hegel ? C'est l'identité du différent, c'est-à-dire la négation absolue du principe de contradiction.

On le voit donc, rien n'est incontesté de nos jours ; il n'est aucun principe ni aucun fait qui n'ait ses contradicteurs attitrés, nombreux, faisant école, et prétendant à être entendus au même titre que les autres philosophes. Les vérités morales n'échappent pas à cette ruine. Kant avait reconstruit l'univers, détruit par sa logique, sur l'unique fondement du principe d'obligation gravé dans la conscience. Quelle est la partie de cette théorie qui n'ait subi les attaques des divers systèmes ? Le libre arbitre est supprimé par le déterminisme ; la récompense et la peine, le Dieu rémunérateur et vengeur ne sont plus, en dehors des religions positives, admis que par la minorité des philosophes. La formule choquante « le vice et la vertu sont des produits comme le sucre et le vitriol » a été, à ce qu'il paraît, plus ou moins désavouée ou expliquée par son auteur ; mais combien n'y a-t-il pas de matérialistes qui l'admettraient sans vergogne ?

Ainsi, le corps et l'âme, les faits et les principes sont également niés. Les seuls objets qui subsistent à peu près incontestés sont, d'une part, les sensations, et d'autre part, l'ordre général et abstrait des lois de la nature ; mais, comme il nous sera facile de le reconnaître plus tard, ces objets ne se suffisent pas à eux-

mêmes, ne tiennent pas pour ainsi dire sur leurs pieds, et l'esprit humain est forcé par sa nature même à leur chercher un support et un appui. (Voyez plus loin, IIe partie, livre II, chap. 9.)

De plus, comme nous l'avons remarqué dans notre introduction, non seulement les systèmes se contredisent entre eux, mais chacun d'eux modifie et transforme à son image les différents termes de la langue métaphysique. Les mots de cause, de substance, de moi, de corps, de vérité même, sont pris suivant le système qui prévaut, dans des acceptions toutes différentes l'une de l'autre.

Donc aucun principe commun, et, ce qui est pire, aucun mot dont le sens soit fixe et admis de tout le monde, tel est le milieu disparate et incohérent dans lequel vivent les intelligences et se meuvent les systèmes philosophiques.

Dans une telle situation, le philosophe n'a que deux partis à prendre. Il peut parler pour une école ou parler pour le public. S'il parle pour une école, il peut choisir ses termes, exposer ses principes et construire son système à son gré. Mais il faut bien remarquer que par là même il choisit son public. Il peut encourager, fortifier ceux qui partagent ses opinions ; il ne fera aucun mal à ses adversaires ; il ne les réfutera même pas. Parallèlement à ce qu'il enseignera, mais dans un autre plan, les adversaires, définissant autrement les termes et posant d'autres principes, construiront un système contraire au sien : il n'y aura entre eux aucun juge compétent, il n'existera aucun principe qui permette de prononcer entre les deux doctrines. Sans doute, nous ne pouvons blâmer cette méthode, qui consiste à affirmer hardiment ses propres opinions, à opposer aux thèses des adversaires ses propres thèses ; quand, par ce moyen, on ne parviendrait qu'à empêcher certaines doctrines de se déclarer souveraines et maîtresses du terrain philosophique et scientifique, ce serait déjà un résultat très utile et très important.

Cependant, il importe de ne pas se faire illusion sur la portée d'une telle manière de combattre des doctrines adverses. On peut, par des affirmations contraires, plausibles et logiques, les empêcher de triompher, mais on ne les détruit pas ; on peut amener les esprits à l'incertitude et au doute, mais on ne peut leur ins-

pirer des convictions logiquement fondées. En réalité, en effet, les deux systèmes de définitions et de principes subsistent, face à face l'un de l'autre, sans se combattre réellement ; chacun des auditeurs, à moins qu'il ne soit entraîné par l'éloquence ou l'art littéraire plus grand de l'un des deux adversaires, choisira selon ses préférences instinctives, selon ses habitudes d'esprit, selon les prédispositions provenant de son éducation antérieure.

L'autre méthode consiste à parler, non pour une école, mais pour le public entier. Quand on prend ce parti, on perd le droit de poser des définitions sans les justifier, et d'affirmer des principes sans établir leur évidence aux yeux du lecteur. Or, ici se rencontre tout entière l'immense difficulté que nous avons signalée, celle qui résulte de la contradiction entre les opinions régnantes et de la variété du sens des termes philosophiques. Quelle langue faut-il parler, et à quels principes faut-il avoir recours pour être compris d'un public qui lui-même parle des langues diverses, et est habitué à entendre et à croire des maîtres qui se contredisent sur tous les points ?

Nous donnerons dans la suite de ce livre la solution qui nous paraît la seule satisfaisante de ce difficile problème ; pour le moment, nous allons indiquer un autre procédé, fort généralement adopté pour esquiver cet obstacle, pour se donner hautement un air d'impartialité, et pour faire à ses auditeurs et se faire à soi-même l'illusion qu'on a réellement réfuté ses adversaires et fourni contre leurs opinions et en faveur des siennes propres des raisons concluantes.

Ce procédé consiste à commencer par l'exposé historique et la critique des divers systèmes philosophiques opposés à celui qu'on veut établir, à démontrer leur fausseté, et à présenter en dernier lieu sa propre doctrine comme la seule et unique opinion soutenable, puisque toutes les autres ont été justement condamnées.

Rien de plus simple que ce procédé. On commence par exposer l'un des systèmes adverses, puis on le réfute, ce qui est toujours très facile.

Il y a, en effet, trois sortes d'objections qui se présentent d'elles-mêmes et qu'il suffit d'exposer et de mettre en lumière.

Les premières sont les erreurs proprement dites du système en question, ses inconséquences, ses incohérences véritables. Ce système, étant en effet une œuvre humaine, ne saurait être absolument sans défaut.

La seconde classe d'objections résulte de la différence de langage qui existe entre l'auteur du système et le critique. Le critique, qui définit ses propres termes d'après ses opinions, relève par là même très aisément des erreurs apparentes dans un système qui repose sur d'autres définitions. Quand par exemple, comme M. Taine, on a défini un individu *un système de faits*, on peut naturellement reprocher à ceux qui voient dans les individus des personnes véritables et des substances spirituelles, de personnifier des abstractions.

La troisième classe d'objections provient des difficultés communes à tous les systèmes de philosophie, de ces problèmes profonds et insolubles que l'étude de la réalité soulève ; de ces apparentes contradictions auxquelles toute métaphysique doit aboutir lorsqu'elle essaye de scruter le fond de toutes choses.

Bien présentées, ces trois espèces d'objections permettent de condamner le premier système soumis à la critique. Un second, un troisième et un quatrième subissent le même sort. Quand toutes ces ruines sont accumulées, quand le lecteur, débarrassé de tous ses préjugés, se tourne vers l'auteur pour lui demander son opinion, celui-ci se décide à l'exposer. Naturellement elle est exposée dans un ordre logique, les définitions ayant été choisies à l'effet de rendre le système entier plausible ; les difficultés qui s'y rencontrent sont diminuées, quelquefois même passées sous silence ; s'il le faut, elles sont rejetées sur la faiblesse et les limites de l'esprit humain.

Il y a d'ailleurs une raison capitale, une raison dominante et victorieuse qui doit faire accepter le système ainsi exposé ; c'est que, tous les autres systèmes étant absurdes, celui qu'on vient d'énoncer en dernier lieu se présente comme le seul possible, et qu'il faut bien l'accepter, quelque incompréhensible qu'il soit. Pour peu que le lecteur soit bienveillant et qu'il éprouve le besoin d'arriver à une solution, coûte que coûte, les mêmes objections qui, tout à l'heure, étaient des absurdités et des fins de

non recevoir absolues contre d'autres doctrines, ne seront plus à ses yeux que des mystères de la nature qui dépassent la puissance d'une intelligence bornée comme celle de l'homme.

Il est vrai que si le lecteur est d'une humeur plus sévère pour l'auteur et en même temps plus sceptique, il pourra procéder autrement.

Il pourra se demander si le dernier système, traité avec la même rigueur que les précédents, exposé et critiqué d'une manière hostile, en se servant du langage et des opinions d'un système adverse, ne se serait pas aussi facilement écroulé.

Il pourra se rappeler la fable du lion abattu par l'homme, et le vers final :

« *Si nos confrères savaient peindre.* »

Il pourra essayer de faire lui-même cette critique, ou bien la trouver toute faite dans un autre livre de philosophie, écrit selon la même méthode.

Il reconnaîtra alors, que si le système n° 6 paraît évident quand on a démontré la fausseté des n°s 1, 2, 3, 4 et 5, en vertu de cette raison capitale et sans réplique : « acceptons-le, faute de mieux », il sera également facile, en commençant par prouver que 6, 1, 2, 3 et 4 sont faux, de faire agir en faveur de 5 le même argument avec la même puissance ; qu'une interversion d'ordre semblable donnerait l'avantage à chacun des autres, de sorte que cette série de critiques et de démonstrations successives deviendra parfaitement semblable au mouvement d'un écureuil dans une roue, chacun des barreaux de la roue se présentant à son tour d'une manière convenable pour servir d'appui à l'animal, mais cédant ensuite sous le poids dont il est chargé et attirant à sa place un autre barreau.

La conclusion logique d'une telle série d'argumentations serait le scepticisme absolu. Mais le scepticisme, une fois dogmatiquement énoncé, est lui-même un système de philosophie, qui, prouvé par la contradiction et l'impuissance des autres systèmes, prête cependant aussi le flanc aux objections ; qui contient ses absurdités, ses contradictions plus grandes que celles des autres doctrines, et peut aussi être réfuté en leur nom. Ce n'est donc qu'un barreau de plus dans la roue de l'écureuil ; et le philosophe

malencontreux qui s'est engagé dans cette machine logique se trouve prisonnier et condamné à un mouvement, c'est-à-dire à un changement d'opinion perpétuel.

Tel est cependant le procédé habituel des livres de philosophie qui se publient de nos jours. L'exposé des systèmes adverses, l'histoire des opinions philosophiques tiennent dans ces livres une beaucoup plus grande place que la doctrine elle-même. C'est sur des ruines et avec des matériaux extraits des ruines que se font les constructions métaphysiques ; et fort souvent elles sont aussi ruineuses que celles qu'elles ont remplacées.

Y a-t-il un moyen de sortir de cette impasse? Y a-t-il un moyen d'éviter d'une part l'apparence de pétition de principe qui se rencontre lorsqu'on choisit soi-même ses définitions et ses axiomes, et d'autre part de ne pas avoir recours à cet argument si faible et si facile à rétorquer qui consiste à appuyer la vérité d'un système sur l'insuffisance de tous les autres.

Tel est le problème dont nous avons longtemps cherché la solution. La méthode que nous allons exposer nous paraît la seule qui satisfasse aux conditions du problème.

Nous avons en outre la conviction qu'elle est pleinement suffisante pour le résoudre.

CHAPITRE II

DU BON SENS CONSIDÉRÉ COMME UN FAIT ET DE SON AUTORITÉ PRATIQUE

S'il n'y avait dans ce monde que des philosophes, ou bien si les philosophes ne cessaient jamais de faire de la philosophie technique et systématique, la difficulté qui nous a arrêté serait probablement insoluble, et il n'y aurait aucun moyen logique ni même pratique de sortir de la cage d'écureuil dans laquelle tourne constamment la critique des systèmes.

Heureusement, il y a sur la terre, outre les philosophes, des hommes ; heureusement aussi les philosophes sont de temps en temps de simples hommes qui, oubliant pour un instant leur système, et se remettant en présence de la réalité, retrouvent par là même des principes fixes, les principes du bon sens.

Qu'est-ce que le bon sens ? Est-ce, comme le veulent certains philosophes, l'ensemble des opinions et des préjugés du vulgaire, l'opposé de la logique et de la science raisonnée ?

Nullement. Le bon sens ou le sens commun, c'est l'ensemble d'idées ou de croyances qui existent d'une manière pratique et réelle, dans l'esprit de tous les hommes, dans l'esprit du vulgaire, comme dans celui des hommes éclairés et des hommes spéciaux. Le bon sens c'est la philosophie que nous faisons tous sans nous en douter, comme M. Jourdain faisait de la prose.

Le bon sens c'est l'ensemble des expériences les plus vulgaires et les plus simples, de celles que nous faisons à chaque

instant. C'est aussi l'ensemble des principes évidents qui, par la spontanéité de notre raison, se dégagent à tout moment des faits vulgaires.

Or, le bon sens étant ainsi défini, nous pouvons à son sujet poser trois assertions :

En premier lieu, le bon sens existe. Il est un fait.

En second lieu, le bon sens est le point de départ nécessaire, dans l'ordre pratique, de toute philosophie et de toute science.

En troisième lieu, le bon sens est l'interprète nécessaire et seul autorisé du langage philosophique.

Le bon sens d'abord est un fait. A notre époque, on parle toujours de revenir aux faits, de s'appuyer sur les faits. Or, le premier de tous les faits, c'est l'existence chez tous les hommes de croyances pratiques communes.

Les opinions étranges que nous avons énoncées dans notre précédent chapitre sont des théories, des systèmes artificiels. Ce ne sont pas de véritables croyances de l'humanité. Ces opinions, si tant est qu'elles puissent être appelées des opinions et non de simples formules verbales, de simples assemblages de mots, ne passent pas le seuil des écoles ; elles n'acquièrent aucune réalité vivante.

Personne ne doute sérieusement, pratiquement, de sa propre existence, de sa propre identité et de la responsabilité qui en découle.

Personne ne doute sérieusement, pratiquement, de l'existence de l'étendue et des corps réels, personne ne croit sincèrement et pour tout de bon que les objets matériels ne sont pas des réalités distinctes, que les distances entre les corps ne sont pas des relations objectives et réelles.

Personne ne met en question pour tout de bon et d'une manière pratique le principe de causalité ; personne ne croit qu'un zéphir jettera par terre une pyramide d'Égypte, ou qu'une masse de sable agglomérée se transformera spontanément en un animal vivant.

Personne ne croit réellement et pratiquement à la puissance effective d'une formule abstraite dans l'ordre matériel ; c'est



avec de la poudre et des projectiles réels, et non avec des lois et des axiomes qu'on charge les canons.

Personne ne doute de la distinction qui existe entre l'objectif et le subjectif, entre le système du monde décrit par Laplace et le monde réel avec son vrai soleil et ses vraies étoiles.

Tout homme qui dit d'une proposition : elle est vraie ou elle est fausse, sait de science certaine, malgré toutes les affirmations contraires des philosophes, que la vérité est absolue, que ce qui est faux n'est pas vrai, que ce qui est vrai n'est pas faux. Enfin la doctrine de l'identité du différent, dégagée de ses obscurités germaniques, n'est digne que d'exciter la risée d'un homme sérieux, et le physicien qui voudrait en conclure que le bleu est la même chose que le rouge, ou le géomètre qui en déduirait que la ligne droite et la ligne courbe sont identiques, n'oseraient pas finir leur phrase de peur d'être hués par leur auditoire quel qu'il fût.

Donc le bon sens existe. Il est évident comme le soleil. Les fantômes philosophiques, les phrases techniques à grand effet, disparaissent comme les nuées du matin devant les rayons de la véritable vérité, de la vérité pour tout de bon, de celle qui habite le cerveau et la pensée des hommes vivants, et qui ne perd pas un milligramme de son poids réel et de son autorité véritable pour être absente des livres des philosophes, et en butte aux impuissantes attaques des sophistes.

En second lieu, le bon sens de l'humanité, l'ensemble de ses croyances pratiques dont le contraire est évidemment absurde, est le point de départ pratique nécessaire, la véritable source d'où procèdent toutes les sciences et toute la philosophie.

Quel autre point de départ pourrait-on choisir?

L'observation des faits? Mais évidemment l'observation des faits délicats, subtils, ne vient qu'après celle des grands faits évidents à tous les yeux. Avant d'user du microscope ou du télescope, il faut savoir se servir de ses yeux. Avant de peser des molécules imperceptibles, il faut avoir appris à se servir de la balance, en pesant des poids moyens et ordinaires.

Or, ces premières expériences, ces expériences vulgaires, ne sont autre chose que le bon sens lui-même. Les premières

notions de la physique sur les corps et leurs changements, les premières notions de la mécanique sur les mouvements et les forces, ne sont que des notions de bon sens. D'ailleurs, pour observer, il faut que l'observateur lui-même se serve de principes, et où puisera-t-il ses principes, si ce n'est dans son propre bon sens?

Veut-on prendre pour point de départ l'évidence mathématique et construire la science par le raisonnement pur? Mais où cherchera-t-on tous les principes premiers, si ce n'est dans le bon sens? La notion de la ligne droite, qu'est-ce, sinon une notion de bon sens dont découle toute la géométrie? Les idées de cause, de substance, de réalité, de justice, où les trouver, si ce n'est dans ce fonds commun d'idées vulgaires qui sont le résultat de l'action de notre intelligence sur les premiers faits observés?

Il y a, je le sais, des philosophes qui soutiennent que ces axiomes sont l'effet d'une intuition supérieure tout à fait distincte de l'expérience; ils veulent que nous voyions ces vérités en Dieu. Mais ces philosophes ne peuvent obliger personne à admettre leur système sans le démontrer; et de quels principes se serviront-ils pour le démontrer, sinon des principes mêmes du bon sens?

D'ailleurs, ces principes et ces axiomes ne peuvent être exprimés que par des paroles. Or, où puiser le sens de ces paroles si ce n'est dans le bon sens? Cela est absolument nécessaire; dès qu'on s'écarte du bon sens et du contrôle des faits, les termes métaphysiques deviennent si abstraits et si vides, les principes si subtils, que leur évidence s'affaiblit et qu'on arrive aisément aux résultats les plus contradictoires et aux formules les plus insensées et les plus inintelligibles.

Ainsi, c'est le bon sens qui est le véritable point de départ de la philosophie comme de la science. Il l'est objectivement, en ce sens que ce sont les faits et les principes admis par le bon sens qui sont la source des notions ultérieures. Il l'est subjectivement, en ce sens que c'est la raison de l'homme qui a du bon sens, qui seule peut observer exactement et raisonner juste.

Mais le bon sens joue encore un troisième rôle non moins

essentiel dans la formation de toutes les sciences. Si, en effet, comme nous le verrons plus loin, le bon sens ne constitue pas toute la science humaine ; si, à côté de lui, la logique rigoureuse et l'observation technique ont le droit de parler, c'est néanmoins au bon sens que l'on parle toujours.

C'est lui qui est l'auditeur et l'élève nécessaire de toute philosophie qui se respecte. Toute philosophie a pour but de convertir le public à ses idées, et s'adresse par conséquent au bon sens du public. La langue du bon sens étant la seule qui soit universellement comprise, c'est toujours à lui que l'on parle, dès qu'on veut sortir des murailles d'une école et de l'enceinte d'une coterie. Si même on suit la méthode que nous avons critiquée dans notre précédent chapitre, cette méthode qui consiste à établir un nouveau système sur les ruines des systèmes précédents, c'est toujours au bon sens des lecteurs qu'on s'adresse pour juger, condamner et exécuter ses adversaires. Il est vrai qu'une fois cette œuvre destructive terminée, il y a des philosophes qui cessent de s'adresser au bon sens et de reconnaître sa compétence, et qui ne lui permettent plus de critiquer leur propre théorie.

Mais cette inconséquence n'empêche pas que l'appel fait au bon sens, dans la partie critique, n'ait été une reconnaissance implicite de son autorité.

Ainsi, le bon sens fournit les premiers principes de toute science, le bon sens est toujours supposé dans le maître, le bon sens est toujours supposé dans l'élève par le maître lui-même.

Il nous est facile maintenant de prouver notre troisième assertion, à savoir que le bon sens est l'interprète nécessaire et seul autorisé du langage philosophique.

Si, en effet, le bon sens contient les premiers principes et les premiers faits qui sont le fondement de toutes les sciences, il est évident que le sens qu'il attache aux termes qui désignent ces faits et ces principes est aussi leur sens primitif. — Si, en outre, c'est le bon sens qui est l'auditeur, il faut évidemment parler sa langue, pour être entendu de lui. Ce n'est pas à dire qu'il ne soit nécessaire souvent de préciser le sens des termes vagues, de distinguer par certaines additions les différents sens d'un terme équivoque, d'employer enfin des termes techniques

pour désigner certaines idées plus subtiles, que la langue vulgaire n'exprime qu'imparfaitement. Ce travail de perfectionnement, dans le sens de l'exactitude et de la précision, est légitime et nécessaire. Mais il est évident qu'à l'origine les premiers mots doivent être pris dans la langue du bon sens et avec la signification que le bon sens leur donne. Ce n'est, en effet, qu'en les traduisant dans ce langage primitif que l'on peut définir les autres termes philosophiques. Sous le rapport du langage, comme sous le rapport des faits et des principes, c'est donc le bon sens qui se trouve nécessairement, par une nécessité pratique, à l'origine même de la philosophie et de la science.

Essayer de partir d'un autre point de départ, c'est procéder d'une manière arbitraire, c'est rentrer, soit dans la prison d'un système préconçu, soit dans la cage à barreaux mobiles dont nous avons parlé. Partir du bon sens, au contraire, c'est partir du premier et du plus évident de tous les faits ; c'est choisir, à défaut d'un point de départ théoriquement incontesté, ce qui n'existe pas, un point de départ pratiquement incontestable ; c'est bâtir sur un roc que les vagues des systèmes ne peuvent ébranler ; c'est s'établir dès le commencement même de son travail dans la réalité solide et non dans l'abstraction, dans la vérité vivante et non dans les apparences et les sophismes.

Nous pouvons donc poser, comme fondement de notre méthode, les deux maximes suivantes :

1. Prendre le bon sens pour point de départ, et le considérer comme la source des premiers faits et des premiers principes.

2. Interpréter les termes simples et primitifs selon la signification que le bon sens leur donne.

CHAPITRE III

DE L'ANALYSE LOGIQUE EXPÉRIMENTALE APPLIQUÉE AUX FONDEMENTS DU BON SENS

Le bon sens est, pratiquement parlant, le seul point de départ possible de toute science et de toute philosophie qui ne veut pas être arbitraire, et par conséquent, de toute science et de toute philosophie digne de ce nom.

Mais faut-il conclure de cette vérité pratiquement évidente que les croyances du bon sens sont, au point de vue logique et au point de vue historique, absolument primitives, qu'il est impossible de remonter par l'analyse au-dessus de ces assises du sens commun, ni d'étudier utilement l'origine des idées que le bon sens emploie et la formation graduelle dans l'esprit humain des axiomes qu'il affirme ?

Nous ne le croyons pas, et sur ce point nous nous séparons complètement d'une école philosophique qui a entrepris la même tâche que nous nous proposons, celle de rétablir la vérité philosophique ruinée par les systèmes, en la fondant sur le roc du bon sens.

Suivant Reid et ses disciples, les jugements du bon sens sont tellement primitifs que les analyser est peine perdue. Ce sont des jugements aveugles en apparence ; ce sont de pures affirmations de l'intelligence qu'il faut croire sur son témoignage ; il n'y a aucune évidence que l'attribut de ces jugements soit affirmable du sujet ; il n'y a dans ces jugements aucune comparaison d'idées. Ce sont les fondements de la connaissance

humaine, ils se perdent dans le sol et ne peuvent être déchaussés et mis à nu.

Fiers de cette invention, les philosophes de l'école écossaise se sont plu à multiplier le nombre de ces principes indémontrables ; ils ont fait de cette ignorance nécessaire, de cette ignorance savante, suivant l'expression de Royer-Collard, le fondement de toute philosophie.

Ils ont ainsi inventé et imaginé cette distinction *à priori* du connaissable et de l'inconnaissable qui devait plus tard être retournée contre eux par leurs propres disciples, et engendrer le positivisme.

C'est par cette exagération que les philosophes écossais ont compromis leur œuvre si puissante et si féconde.

En interdisant ainsi à l'esprit humain l'analyse et l'étude détaillée de ces jugements du bon sens ; en l'arrêtant violemment dans son désir inné de chercher le pourquoi de ces jugements, les chefs de cette école ont retourné contre eux et contre leur système l'esprit d'analyse. En multipliant le nombre des faits soi-disant primitifs, ils ont inspiré à la raison une certaine inquiétude sur leur caractère, l'homme étant naturellement porté à croire que les faits primitifs sont simples et peu nombreux.

L'erreur de ces philosophes provient, selon nous, de l'oubli d'une distinction de la plus haute importance.

Autre chose est, pour un fait observé, ou pour un principe, d'être pratiquement primitif, autre chose d'être logiquement sans antécédent, autre chose encore est d'être historiquement primitif, c'est-à-dire primitif quant à l'ordre du temps dans l'évolution de la pensée humaine.

L'homme n'est point une machine logique, qui marche nécessairement du principe à la conséquence ; qui ne puisse posséder la certitude d'une vérité dérivée, sans la faire reposer sur son principe. Le développement graduel et vital de son intelligence est tout différent de la déduction de la géométrie d'Euclide.

En conséquence, l'homme peut posséder d'une manière certaine une vérité dérivée, et ensuite remonter par l'analyse de cette vérité à un principe qui n'est pas plus évident, mais qui est plus simple et plus général. La XXme proposition du premier

livre d'Euclide est pratiquement aussi évidente que la première ; elle en est cependant la conséquence logique.

Or, l'homme est jeté sur la terre au milieu des faits. Être concret, c'est sous la forme concrète qu'il saisit la réalité ; ce n'est que plus tard qu'il en dégage les éléments par l'abstraction.

Dès lors, il est très naturel de croire et il est très possible de supposer que ces vérités de bon sens, tout en étant pratiquement et immédiatement évidentes, sont logiquement postérieures à d'autres principes plus abstraits, plus simples et moins nombreux. C'est donc à tort que l'on interdirait au philosophe de chercher à scruter les principes de bon sens, à les ramener à d'autres principes plus élémentaires.

D'un autre côté, l'homme est un être organique, progressif, et qui n'arrive à user de ses facultés que par suite de l'éducation. Ce progrès a lieu dans l'ordre intellectuel aussi bien que dans l'ordre physique.

L'exercice normal de l'intelligence, qui correspond à la connaissance distincte des notions de bon sens, est un phénomène de l'homme à l'état adulte, ou du moins de l'homme arrivé déjà à un certain âge. Avant ce moment, ses facultés, guidées par la nature, ont subi une éducation, elles ont avancé graduellement et acquis de jour en jour les forces qui lui permettent de commencer l'étude du monde réel.

L'homme use donc de ses facultés, comme il use de ses jambes pour marcher et de ses bras pour saisir les objets ; il possède les notions de bon sens, comme il possède l'art de se servir de ses yeux, de faire vibrer les cordes vocales pour produire un son déterminé. C'est la nature qui, l'aidant dans son enfance, à une époque où son jugement, sa volonté et son attention étaient insuffisantes, le conduit et le guide jusqu'au moment où il peut pour ainsi dire marcher seul.

Donc, avant de posséder à l'état distinct beaucoup de ces notions qui constituent le bon sens, la connaissance des corps et de leurs distances, la connaissance même de son propre corps, l'homme a dû lentement, sous la conduite de la nature, acquérir ces connaissances. Ces notions pratiquement primitives, parce qu'elles sont déjà acquises au moment où l'homme commence

à observer scientifiquement et à raisonner d'une manière consciente, ne sont pas historiquement primitives, en ce sens qu'il y a eu une période de la vie humaine où elles n'existaient pas encore, ou bien où elles n'existaient qu'à l'état d'embryon.

De même donc qu'il peut exister une analyse logique qui permette de remonter des notions du bon sens à des notions plus simples, plus élémentaires et plus générales, de même il y a une étude expérimentale de l'origine des idées et du développement des facultés de l'homme qui est pleine d'intérêt et extrêmement féconde.

La perception des corps, par exemple, est certainement un fait pratiquement primitif, car il nous est impossible de faire une observation physique quelconque sans voir ou toucher la réalité, c'est-à-dire sans en prendre connaissance d'une manière certaine au travers de nos organes. Mais dans l'histoire de l'évolution de l'être humain, voir et toucher sont le résultat d'une longue éducation et d'une série d'opérations préparatoires, d'inductions inconscientes et d'habitudes contractées par des essais nombreux. (Voir plus loin, Ire partie, livre IV).

Reid et ses partisans ont donc eu le grand tort de conclure de ce que les notions de bon sens sont pratiquement primitives, qu'elles devaient être logiquement irréductibles et produites par une spontanéité directe de la nature, sans éducation préalable. C'est cette erreur qui a rendu leur système si peu satisfaisant, si opposé en apparence au progrès de la science, et si contraire aux instincts de la raison qui cherche partout la lumière.

C'est ce qui explique à notre avis le peu de durée de la réaction de Reid; c'est ce qui explique comment la philosophie écossaise a succombé en Écosse sous les coups de Hamilton et de Stuart Mill, et n'a pu en France résister efficacement au positivisme.

En distinguant, au contraire, très nettement l'autorité du bon sens, en qualité de principe pratique primitif, du fondement logique et de l'origine expérimentale et progressive des notions qui le composent, on conserve ce qui fait la force des théories de Reid, et on écarte ce qui a causé la ruine de sa doctrine.

Le philosophe doit partir du bon sens, mais il peut remonter en arrière le cours logique des idées jusqu'aux principes les plus

simples, il peut aussi remonter en arrière dans l'ordre du temps, pour étudier la formation graduelle des notions dont il se sert ; il doit se servir de ses instruments, mais, en s'en servant, il peut apprendre comment ils sont construits.

Remarquons bien que ni cette analyse logique, ni cette étude expérimentale n'ont pour effet de prouver le bon sens, et qu'elles n'ont pas non plus qualité pour le contester.

Si le résultat de ces études est tel que les notions de bon sens semblent sortir logiquement de principes simples et généraux, et s'être formées d'une manière régulière et naturelle, l'intelligence sera satisfaite, et cet accord sera un argument contre le scepticisme et une espèce de confirmation des notions de bon sens. Mais on n'aura pas obtenu ainsi une démonstration rigoureuse de ces notions ; en effet, l'analyse logique et l'étude expérimentale n'ont pu se faire qu'en s'appuyant déjà en partie sur les données du bon sens ; il y aurait donc pétition de principe, si l'on voulait s'en servir comme d'une démonstration rigoureuse. Les principes plus simples, dégagés des vérités de bon sens, ne sont pas plus évidents que ces vérités elles-mêmes ; souvent même leur évidence est moins frappante et moins incontestable ; l'origine graduelle de nos idées ne saurait non plus prouver la valeur de ces idées : car cette question difficile de l'origine ne se résout qu'en s'appuyant précisément sur l'existence et la valeur réelle de ces idées.

En revanche, toute conclusion résultant de ces études, qui conduirait à contester ou à nier des principes évidents de bon sens dont elle a été déduite, est sans valeur pour combattre ces principes.

Ainsi, nous maintenons l'autorité du bon sens ; nous maintenons son caractère primitif dans l'ordre pratique, mais nous ne défendons pas à l'analyse philosophique et à la science expérimentale de pousser leurs recherches dans toutes les directions, de creuser le sol pour découvrir les fondements premiers de l'édifice inébranlable de la science humaine dont le bon sens est l'étage inférieur.

Nous nous rappellerons toujours que les principes de notre science rationnelle et expérimentale, primitifs par rapport à

cette science, point de départ unique et nécessaire pour nous, sont eux-mêmes des principes complexes et dérivés : complexes et dérivés dans l'ordre logique et objectif, puisqu'ils reposent eux-mêmes sur des notions plus générales et plus simples : dérivés également dans l'ordre subjectif, puisque nous ne les avons acquis qu'à la suite d'une éducation progressive et d'expériences rudimentaires.

Nous sommes des hommes, c'est-à-dire des êtres finis, dépendants, passagers, qui tenons notre vie d'autres êtres, et qui n'arrivons à l'usage et à la possession de nos facultés, que par une éducation qui se fait en grande partie à notre insu.

Nous sommes jetés au milieu d'un monde complexe et multiple, ne sachant pas comment il a été construit, ni sur quels principes fondamentaux il repose. Nous ne pouvons acquérir la science qu'en considérant tout d'abord des objets concrets dont la nature intime est comme engagée dans une gangue, et en nous servant de facultés dont nous ignorons la nature et le jeu. La vie précède en nous la science pratique ; l'évidence, qui sert à nous gouverner, précède en nous la science théorique ; cette science elle-même procède le plus souvent dans un ordre inverse de l'ordre logique ; elle est obligée par notre situation même à marcher du composé au simple, à remonter de la conséquence au principe.

Le bon sens, c'est précisément l'ensemble des notions et des principes que nous tenons de la nature et de notre éducation, et que notre tâche est de développer, d'analyser et d'exploiter ; c'est la matière première brute, dont la philosophie et les sciences sont le produit. Ne pas le prendre en pratique pour principe, c'est faire travailler nos facultés à vide, c'est leur donner pour objet des abstractions, des mots, des apparences ; c'est partir d'un point de départ arbitraire ; c'est laisser notre machine intellectuelle s'affoler, faute de la salutaire résistance des faits.

Mais d'autre part, considérer le bon sens comme la seule véritable science, se refuser à l'analyser, se refuser à en discuter par la logique les fondements, et à en étudier l'origine, c'est par un autre côté se condamner à l'ignorance, c'est laisser la matière

de nos connaissances dans son état brut, sans la transformer et sans mettre en lumière ses beautés cachées.

La sagesse veut que nous évitions l'un et l'autre excès, l'excès de la logique et de l'analyse qui se sépareraient du bon sens, l'excès de l'emploi exclusif du bon sens aux dépens de la logique et de l'analyse.

Ici, comme partout, la sagesse véritable de l'homme consiste à se tenir dans un certain milieu; c'est la véritable place de son être tout entier au milieu de l'univers, de sa science au milieu de la vérité universelle.

CHAPITRE IV

L'ÉVIDENCE DU BON SENS ET L'ÉVIDENCE DE LA LOGIQUE

Le bon sens, comme nous l'avons montré, est le point de départ pratique de la philosophie et de la science humaine, mais il est lui-même un résultat, dérivé de principes plus simples et plus généraux.

Il y a donc deux manières de connaître la vérité, l'une directe et prime-sautière qui consiste à la saisir par le bon sens au milieu des faits complexes ; l'autre scientifique, qui résulte du travail de l'intelligence sur la première, de l'abstraction qui dégage les idées les plus simples, de l'analyse qui décompose les faits en leurs éléments et de la synthèse qui les reconstruit.

Or, à ces deux modes de connaissance correspondent deux espèces d'évidence : l'une, propre au bon sens est une évidence synthétique et concrète ; l'autre, propre aux résultats de l'analyse, est une évidence abstraite et analytique elle-même.

Il importe de comparer ces deux évidences, afin de bien voir qu'aucune des deux ne détruit l'autre, ni ne dispense de l'autre, mais qu'elles sont toutes deux nécessaires pour appuyer la science humaine.

Considérons d'abord l'évidence du bon sens.

Pour cela, remarquons bien en quoi consiste précisément ce bon sens que nous avons déclaré le premier principe pratique de toute science. Il se compose, comme nous l'avons dit, de toutes les vérités élémentaires admises pratiquement par tous les hommes raisonnables. Mais il ne faudrait pas conclure de cette

définition que nous faisons reposer l'autorité de ces vérités exclusivement ni même principalement sur ce consentement universel. Nous sommes très éloignés de la pensée de Lamennais qui déclarait la raison de chaque homme incertaine et faillible, et qui accordait l'infaillibilité au témoignage de l'humanité. Nous croyons que ces vérités sont communes à tous les hommes, mais qu'elles peuvent être directement connues avec certitude par la raison individuelle de chacun.

Sans doute nous avons dû avoir recours d'abord au fait extérieur évident de l'existence de ces vérités dans la pensée de tous les hommes, pour échapper aux contradictions des systèmes et pour montrer aux hommes qu'ils ont un terrain commun de discussions.

Mais, cela fait, nous appelons chacun à constater par sa raison individuelle en quoi consistent ces vérités premières, quel est leur nombre et quelle est leur portée. Nous ne lui demandons pas de les recevoir aveuglément sur le témoignage des autres hommes, témoignage qui par lui-même n'est nullement préférable à celui de sa propre raison.

Nous l'invitons au contraire à chercher par lui-même ces données premières ; seulement, nous l'avertissons qu'il doit s'attendre à trouver en lui ce qui se trouve dans les autres hommes, et que les intelligences humaines sont toujours présupposées identiques dans leur fond, sans quoi il n'y aurait aucun enseignement ni aucune discussion possible. Nous l'invitons donc à choisir, comme plus incontestables, les vérités au sujet desquelles cet accord sera manifeste, et à les employer de préférence, lorsqu'il voudra communiquer sa pensée aux autres.

C'est donc la raison individuelle qui doit percevoir les vérités de bon sens. D'autre part elle les perçoit avant toute analyse, avant tout travail conscient de l'intelligence.

Nous avons dit, en effet, et nous avons prouvé que ces vérités étaient pratiquement primitives.

Il faut donc qu'elles soient perçues d'une manière directe et sur leur propre évidence.

Il y a donc une évidence spéciale à ces vérités premières du bon sens, évidence qui porte sur des données non encore analysées,

sur des faits à l'état brut. Cette évidence appartient à toutes les vérités de bon sens; elle les garantit toutes avec une égale autorité.

Elle a un caractère éminemment ferme et spécialement pratique. L'homme s'appuie avec confiance sur ses données, et s'en sert pour régler sa vie entière; il y trouve les principes de ses actions, et les prévisions qu'il en déduit sont très rarement trompées. On peut se demander même, si à l'égard de ces premières vérités, la philosophie apprend jamais à l'homme plus qu'il n'en savait par le bon sens, et si toute l'utilité de la bonne philosophie sur ce point ne consiste pas seulement à réfuter les erreurs que l'analyse logique mal faite a engendrées.

Cette évidence du bon sens, toute réelle, toute solide qu'elle soit, a néanmoins deux graves défauts.

D'une part, elle est toujours accompagnée d'une certaine obscurité; nous savons ce qui est; nous connaissons les faits en gros, mais nous ne voyons pas les liens entre les faits; nous ne voyons pas clairement les motifs de nos affirmations. C'est cette obscurité relative qui a porté Reid, par une regrettable exagération, à supposer des jugements primitifs aveugles. Nous ne doutons pas de la vérité de ces affirmations du bon sens, mais nous en cherchons le pourquoi.

D'autre part, les termes dont le bon sens se sert sont fort souvent inexacts. Il saisit la vérité avec énergie et promptitude, mais avec une certaine grossièreté, englobant quelquefois le faux avec le vrai, dépassant la mesure juste par le caractère absolu de ses affirmations.

Aussi, l'esprit humain, ne trouvant pas le bon sens suffisant, a spontanément recours à l'analyse, à l'abstraction, à la logique.

Il rencontre alors une autre espèce d'évidence qui présente d'autres caractères.

Les vérités abstraites de la géométrie, les premiers principes de la logique, les observations scientifiques qui portent sur des faits isolés de tout ce qui les entoure, sur des couleurs ou des sons comparés entre eux, ont un caractère tout spécial de clarté. Ce sont des vérités lumineuses.

Leur objet étant simplifié par l'abstraction, l'intelligence por-

tant toute sa puissance sur un seul point, aperçoit avec une pleine clarté le lien des idées ou le rapport des faits simples entre eux.

De ce point de départ si clair, le philosophe ou le savant s'élève par le raisonnement à d'autres vérités plus complexes ; il les reconstruit au moyen de leurs éléments mieux connus. Il arrive ainsi à une connaissance précise, technique et scientifique, du monde.

Il ne faut pas croire cependant que ce procédé soit exempt d'inconvénients.

Par suite même de la décomposition des faits par l'abstraction, les notions abstraites, tout en étant plus précises, sont plus subtiles ; elles échappent à l'intelligence par un autre côté ; les mots, étant plus loin des faits, deviennent plus sujets à des variations insensibles dans leur sens, qui les rendent équivoques.

Cet inconvénient n'existe pas dans les sciences qui veulent rester toujours abstraites et dont le cadre est absolument fixe et déterminé, comme les sciences mathématiques. Mais, dès qu'il s'agit d'appliquer l'analyse à des notions concrètes, à des notions philosophiques principalement, la difficulté de ne pas laisser fléchir le sens des termes devient très grande, et la déduction logique ressemble souvent à une marche sur un chemin glissant.

Nous croyons que ces deux procédés de l'esprit humain ont une égale autorité, que leur usage simultané est nécessaire et qu'ils doivent se servir de contrôle l'un à l'autre.

Le bon sens, c'est l'intelligence, usant à la fois de toutes ses facultés, saisissant un problème dans sa réalité concrète avec toutes les circonstances qui s'y trouvent, et le tranchant d'autorité, d'une manière sûre, quoique souvent avec grossièreté et exagération.

L'analyse logique, c'est la même intelligence procédant lentement, examinant successivement chaque élément d'une question, l'étudiant patiemment dans le détail, mais par là même perdant quelquefois la vue claire de l'ensemble et du but final, et risquant de s'égarer.

Le bon sens, c'est l'intelligence prononçant à la manière d'un juré, d'après sa conscience intime, sans avoir à en rendre compte.

La logique, c'est la même intelligence prononçant comme un juge, sur pièces, et dans les formes prescrites par la loi.

Mais, dans tous les cas, c'est toujours l'intelligence humaine. Dans un cas comme dans l'autre, son témoignage ne peut avoir d'autre garantie que sa propre nature; c'est toujours en tant que faculté qui connaît le vrai, qu'elle est digne de foi, et elle l'est également, quelle que soit la nature de l'évidence qui se manifeste à elle, que ce soit l'évidence concrète du bon sens ou l'évidence abstraite des principes logiques.

J'ajoute que l'usage de ces deux procédés est nécessaire, et qu'ils se servent de contrôle l'un à l'autre. Chacun, comme nous l'avons montré, a ses imperfections propres. Les jugements de bon sens sont solides, mais grossiers; il ont besoin d'être limités et précisés. Les raisonnements logiques sont précis et subtils; ils ont besoin d'être maintenus dans la vraie voie et d'être rapprochés constamment des faits. C'est en usant de toutes ses facultés, c'est en employant tous les moyens en son pouvoir que l'homme peut espérer parvenir à la possession de la vérité.

Mais l'homme le peut-il réellement? Son intelligence est-elle un organe de vérité ou d'erreur? Ces deux évidences, celle du bon sens et celle de la logique, peuvent-elles se contredire? ou devons-nous croire que, se limitant et s'appuyant l'une l'autre, elles lui permettent dans une certaine mesure d'arriver à comprendre l'univers et à se comprendre lui-même?

A ces questions posées par les sceptiques, nous ne répondrons que quelques mots :

Nous leurs demanderons simplement jusqu'où va leur scepticisme.

Êtes-vous, leur dirons-nous, réellement, sincèrement convaincus que l'homme ne peut connaître aucune vérité d'aucune espèce, ou bien croyez-vous que, pouvant connaître certaines vérités, il est impuissant pour en atteindre d'autres?

Si vous répondez que l'impuissance de l'homme n'est que limitée, qu'il y a certaines choses qu'il peut connaître et d'autres qu'il ignore nécessairement, j'admettrai votre idée d'une manière générale, et il n'y aura plus entre nous d'autre question que celle-ci : Quelles sont les choses que l'homme peut connaître,

et quelle est la limite de sa science? Or, à cette question, la seule réponse simple est celle que nous donnons. Cherchons, en partant des premières choses évidentes, et employons toutes nos facultés à connaître le plus grand nombre de choses possibles. Là où nous ne pourrons parvenir à la certitude dont l'évidence est le signe, arrêtons-nous; là sera la limite de la science humaine.

Dites-vous maintenant que l'impuissance de l'homme à connaître est absolue? qu'il ne peut rien savoir avec certitude, ni sa propre existence, ni l'existence même de la vérité, ni le principe même de contradiction?

Alors je n'essaierai pas de discuter avec vous. Comment discuter sans aucun principe commun? Quelle possibilité et quel besoin y a-t-il d'argumenter contre quelqu'un qui admet que le vrai et le faux peuvent être identiques? Que répondre à quelqu'un qui vous déclare d'avance implicitement: je ne crois pas un mot de ce que vous me dites, et je vous permets de ne pas croire un mot de ce que je dis?

Ce que je ferai alors, ce sera de changer de terrain. Je demanderai au sceptique universel s'il se trouve heureux dans cet état, si ce doute universel est une situation douce et agréable pour son intelligence.

S'il me répond que cet état est douloureux et pénible, j'essaierai de lui indiquer des moyens d'en sortir; je lui proposerai, si j'en possède, des moyens de thérapeutique intellectuelle, pour faire revivre en lui la faculté atrophiée de percevoir la certitude.

S'il me dit que son état lui plaît et lui convient, je lui dirai: Restez dans votre doute; seulement, faites-moi le plaisir de ne pas venir me déranger, quand je ferai de la philosophie ou de la science, quand je chercherai quelque vérité. Puisque vous ignorez toute vérité, et que vous êtes content de l'ignorer, vous n'avez que faire dans cette recherche, elle ne vous regarde pas.

Rien n'est plus stérile à notre avis que cette controverse avec le scepticisme universel. Les sceptiques ont raison de dire qu'on ne démontrera jamais la véracité de l'intelligence humaine. Les philosophes dogmatiques ont également raison de dire qu'on ne saurait pratiquement contester cette véracité tout entière sans per-

dre en même temps le droit de parler, d'affirmer quoi que ce soit, d'affirmer même son doute. Au point de vue du scepticisme, le dogmatisme est indémontrable; au point de vue du dogmatisme, le scepticisme est absurde et contradictoire; il n'y a pas de juge pour les départager. Mieux vaut clore toute discussion. Que celui qui croit à la vérité la cherche, sans s'inquiéter du sceptique; que celui-ci reste, s'il le peut, dans son néant et sous le vide absolu de sa machine pneumatique, jusqu'au jour où il sera forcément obligé d'en sortir. Arrivés à ce point, les raisons, les phrases et les mots ne servent de rien, les faits seuls ont la parole.

CHAPITRE V

DE LA CORRECTION DES NOTIONS DE BON SENS PAR LA MÉTHODE DES APPROXIMATIONS SUCCESSIVES

Nous avons constaté, relativement aux notions de bon sens, deux vérités en apparence contradictoires. D'une part nous avons reconnu que ces vérités possèdent une évidence véritable, une évidence d'un genre spécial. D'autre part nous avons dit que par leur nature même, elles sont exprimées sous une forme grossière, inexacte et généralement exagérée.

La première vérité résulte de la certitude de ces notions, jointe à leur caractère de principes pratiquement primitifs.

Toute notion qui est primitive en fait doit reposer sur l'évidence.

La seconde vérité résulte de la nature même des notions de bon sens qui sont antérieures à l'analyse, qui représentent des faits concrets et complexes, et dont les éléments n'ont pas été démêlés.

L'expérience d'ailleurs prouve elle-même que les notions de bon sens sont en partie inexactes, car ces notions sont souvent contradictoires en apparence. Nous disons que les corps sont inertes et qu'ils s'attirent mutuellement. Nous disons qu'ils sont impénétrables, et que l'un pénètre dans l'autre. Nous attribuons toutes nos sensations à un seul sujet, le moi, et l'instant d'après nous les attribuons à des organes distincts.

Or, ici se présentent deux problèmes.

Le premier est celui-ci :

Comment des notions inexactes peuvent-elles être évidentes? Comment l'évidence, signe de la vérité, s'accorde-t-elle avec l'inexactitude ?

La seconde question est celle-ci :

Comment les notions inexactes et grossières du bon sens peuvent-elles être corrigées ?

I

Pour répondre à la première question, celle qui concerne la conciliation entre l'inexactitude des notions de bon sens et leur évidence, nous n'avons qu'à remarquer le caractère de ces notions et le caractère de leur évidence.

Ces notions grossières, dépassant la juste mesure, sont toujours approximativement vraies. Elles contiennent toujours une part de vérité qui prédomine sur l'erreur. Les jugements qui les expriment contiennent sous une formule inexacte d'autres jugements dont le fond est parfaitement vrai. Il suffit de les interpréter pour les rendre exacts.

D'un autre côté, l'évidence spéciale de ces notions, l'évidence concrète, exprime précisément cette vérité approximative. Ce n'est point une évidence lumineuse comme celle des théorèmes de géométrie. Ce n'est point la vérité aperçue à nu, c'est une perception semblable à celle d'une flamme au travers d'un verre opaque. L'existence de la flamme est certaine, ses dimensions et ses limites sont douteuses.

Le bon sens est donc toujours vrai, mais d'une manière imparfaite. Il n'est jamais dans l'erreur, mais toujours dans l'approximation.

Les notions de bon sens peuvent être appelées la première approximation de la science de la réalité.

Sous ce rapport, les notions de bon sens sont parfaitement semblables aux premières notions de la science.

Que sont les lois de l'équilibre des liquides, les lois du choc des corps, la loi de Mariotte? Ce sont de premières approximations simples de phénomènes plus complexes, soumis à un grand nombre d'autres lois plus subtiles qui ne pourront être qu'ultérieurement découvertes.

Dit-on que ces lois sont fausses, parce que les faits ne cadrent pas exactement avec elles? Non, on dit simplement qu'elles sont approximatives. C'est dans cette approximation que consiste leur vérité, vérité utile, pratique et conduisant à une vérité ultérieure plus exacte.

Telles sont les notions de bon sens, notions approximativement vraies et dont la vérité approximative se traduit par une évidence un peu confuse, mais réelle, vérités qui peuvent être limitées, précisées, corrigées, mais qui ne pourraient pas être directement contredites sans une négation directe de l'évidence, qui soulèverait la protestation de notre raison.

II

La nature des notions de bon sens étant bien comprise, la méthode pour les corriger devient très facile à découvrir.

Puisque ces notions sont une première approximation de la réalité, nous sommes conduits à appliquer la méthode connue dans la science sous le nom de « méthode des approximations successives ».

La difficulté que nous rencontrons n'est pas propre à la philosophie. La science expérimentale l'a rencontrée et en a triomphé.

N'est-ce pas en effet au moyen d'instruments grossiers et toujours capables d'erreurs que la science a commencé l'étude du monde? N'avait-elle pas d'abord, comme seul moyen de perception, les mains et les yeux de l'homme; comme seul moyen de comparaison, certaines sensations plus ou moins vagues de chaud et de froid, de pression ou de glissement, ou bien des cou-

leurs mal définies et dont la distinction claire et précise n'a été faite que plus tard?

Et cependant, avec ces moyens grossiers, la science est arrivée à une précision admirable, à une merveilleuse exactitude d'observation.

Comment a-t-elle procédé ?

Par une méthode très simple, très naturelle, connue des physiciens et des mathématiciens, la méthode des approximations successives.

Elle a commencé par constater et observer avec les moyens dont elle disposait, le premier aspect du monde, l'ensemble des faits les plus vulgaires.

Puis, ce premier point étant acquis, ces premières notions étant admises dans le domaine de la science, elle est entrée dans la voie d'une observation plus subtile. Elle a comparé la réalité vraie avec la notion première qu'elle avait acquise de la réalité. Elle a ainsi découvert une différence. Cette différence, cette correction a été un perfectionnement de la notion première. Le même procédé de comparaison de la réalité avec cette nouvelle notion a amené la découverte d'une différence et d'une correction de second ordre et ainsi de suite, indéfiniment.

La connaissance de chaque correction a été le résultat des notions primitivement acquises et n'aurait pas pu être obtenue si ces notions avaient été inconnues. C'est ainsi qu'il aurait été impossible de découvrir la capillarité, si l'on n'avait pas connu le principe d'Archimède sur l'équilibre des liquides ; impossible d'étudier l'élasticité interne des corps, si l'on n'avait pas connu les lois générales de la mécanique, etc., etc.

Les sciences mathématiques emploient le même procédé. Pour trouver les racines d'une équation complexe, on en cherche d'abord par certains procédés de tâtonnement une solution approchée. On substitue cette solution dans l'équation et on cherche à former une équation nouvelle dont l'inconnue soit la différence entre la solution réelle et la solution approchée. On obtient ainsi une seconde approximation qui conduit à une troisième, et ainsi de suite.

Nous croyons que cette méthode n'est pas propre aux sciences

physiques, qu'elle peut être employée dans toute espèce de science, qu'elle est la méthode nécessaire pour une intelligence placée, comme celle de l'homme, dès le début même de ses opérations scientifiques, au milieu d'une réalité complexe.

Comme nous l'avons dit, en effet, le bon sens n'est pas la science universelle, il est simplement *la première approximation de la connaissance de la réalité.*

Cette première approximation, soumise au contrôle de la logique et de l'expérience, conduit à une série successive de corrections qui transforment la notion plus ou moins vague ou plus ou moins fruste du bon sens en données philosophiques claires, précises et subtiles.

III

De cette doctrine, très simple et très plausible, nous tirons une conséquence de la plus haute importance.

Pour que ce procédé réussisse, il faut que les résultats de ces opérations successives soient de simples corrections des résultats précédents. Il faut qu'ils les limitent, qu'ils les modifient partiellement, mais qu'ils ne les dénaturent pas. Si le résultat de l'analyse logique était de montrer que la donnée du bon sens est radicalement fausse, que loin d'être une approximation de la vérité, elle en est le contrepied, évidemment la méthode échouerait. La conséquence détruirait le principe sur lequel elle s'appuie, et tout s'écroulerait à la fois dans le gouffre du scepticisme.

Pour que la méthode des approximations successives réussisse, il faut absolument que le point de départ soit une solution réellement approchée. Il faut que la série des corrections successives soit une série réellement convergente.

Dès lors il est facile de comprendre que dans le travail de corrections successives que doivent subir les notions de bon sens pour devenir scientifiques, jamais l'ensemble du bon sens ne peut être sacrifié. L'analyse doit s'arrêter plutôt que détruire son principe qui est plus certain qu'elle-même.

Nous pouvons même aller plus loin et dire que jamais un principe ni une vérité de bon sens réellement évidente ne doivent être directement contredits. Tout ce que l'analyse peut faire c'est d'interpréter les termes de tel principe, c'est de limiter son extension exagérée, c'est de dégager en un mot la vérité réelle, mais mal exprimée, qui se trouvait cachée dans la formule inexacte.

Le bon sens, en effet, repose pour nous sur sa propre évidence. Partout où cette évidence se rencontre, la vérité doit se trouver; sans cela, l'évidence serait un signe menteur, et nous retomberions dans le scepticisme.

Mais si, comme nous l'avons annoncé, il arrive en général que la vérité réelle se manifeste sous des termes inexacts, comme une lumière au travers d'un verre opaque, le travail de correction consistera à dégager cette lumière, à la montrer à nu; ce sera un travail de limitation, d'interprétation, ce ne sera jamais une négation ni une destruction absolue.

Essayons de vérifier cette théorie sur quelques exemples de notions de bon sens, qui ont été en apparence contestées et niées par suite des progrès de la science.

Prenons d'abord l'idée de l'impénétrabilité des corps et du contact immédiat de nos organes avec les corps.

Si l'on admet certaines hypothèses scientifiques modernes, les corps se réduiraient, soit à des forces, soit à des points matériels actifs, soit à des atomes mobiles situés à de grandes distances les uns des autres. La continuité impénétrable des corps serait donc une erreur. Il en serait de même du contact immédiat de notre main avec le corps tangible.

Sans nous prononcer sur ces hypothèses, demandons-nous simplement si ces idées sont en contradiction avec ces premières notions du bon sens :

Les corps s'excluent les uns les autres de l'espace qu'ils occupent.

Le contact est un rapport immédiat entre l'organe et le corps touché.

Rigoureusement parlant et en prenant dans un sens absolu les termes d'impénétrabilité, de contact et de rapport immédiat, ces

principes seraient contredits par les hypothèses que nous avons énoncées, puisqu'à la rigueur, deux systèmes de points matériels ou d'atomes pourraient pénétrer l'un dans les interstices de l'autre, et puisqu'il reste une distance entre la surface rigoureuse des éléments du corps et celle de l'organe.

Mais est-ce bien là ce que le bon sens a voulu dire en disant que les corps sont impénétrables? Ne peut-on pas interpréter cette parole en disant simplement que, par une raison inconnue qui résulte de leur nature, les corps que nous voyons et que nous touchons s'excluent réellement l'un l'autre de l'espace qu'ils occupent, que ce soit à cause de la continuité pleine de leur substance matérielle ou des forces répulsives qui émanent de leurs éléments ? Si, de plus, pour rester plus pleinement d'accord avec le bon sens, on ajoutait que l'impénétrabilité absolue existe dans ces éléments, n'aurait-on pas ainsi remplacé la première notion de bon sens, trop absolue et trop rigoureuse, par deux autres notions séparément vraies : l'une, celle de l'impénétrabilité relative des agrégats ; l'autre, celle de l'impénétrabilité absolue des atomes ?

De même la notion de contact qui, prise dans le sens rigoureux, indiquerait l'union de deux éléments pleins, sans intermédiaire ni distance quelconque, ne peut-elle pas être entendue dans un sens plus large, indiquant seulement une situation telle que l'action moléculaire à très courte distance des éléments superficiels du corps puisse se transmettre aux éléments de l'organe sensible ? N'est-ce pas là seulement ce que le bon sens veut dire, lorsqu'il distingue le contact physique d'un corps avec la main de la séparation physique ?

Considérons maintenant une seconde notion, celle de l'objectivité des couleurs.

Lorsque le bon sens vulgaire déclare que le vert, le rouge et le bleu sont dans les corps, cette opinion, contraire à la notion scientifique des images produites par la rétine, est-elle une erreur véritable ou une simple inexactitude qui demande uniquement à être corrigée ? (Voir Ire partie, livre III, chapitre 4.)

Il suffit, pour résoudre cette question, de se demander ce que peut signifier un vert, un rouge ou un bleu objectif. Cela ne peut

évidemment pas signifier les sensations actuelles de rouge, de vert et de bleu, qui sont certainement subjectives. Cela peut vouloir dire la cause de la sensation, ou une réalité dont la sensation est le signe. ou enfin quelque chose de semblable à la sensation. Or, les deux premiers sens sont vrais ; le troisième seulement est faux, selon la science moderne. Il y a donc eu simplement explication, interprétation plus précise de ces mots *vert* ou *rouge* réel et objectif.

Examinons en dernier lieu l'idée de la terre considérée comme centre fixe du monde, cette notion inexacte qu'on a appelé l'erreur géocentrique. (Voir Ire partie, livre v, chapitre 4.)

Ici, remarquons-le bien, nous ne sommes pas obligé de justifier cette opinion. Autre chose est le bon sens véritable, autre chose sont les préjugés et les opinions vulgaires sans fondement. Nous avons dit que les vérités du bon sens reposaient sur une évidence concrète *sui generis*, perceptible par chaque individu.

Or, nous pouvons nier que cette évidence ait jamais existé au sujet de la fixité de la terre. Nous pouvons dire que cette question, n'ayant pas de conséquences pratiques, attirait peu l'attention sérieuse des hommes, et qu'ils ont adopté sans réflexion, et par conséquent sans constatation de l'évidence concrète, une idée en apparence simple et plausible.

Néanmoins, nous croyons qu'il est possible de justifier dans une certaine mesure cette opinion, de montrer qu'elle est née d'une notion primitivement vraie, d'une première approximation légitime, et qu'elle a dû subir, non une négation, mais une simple correction. Voici comment nous pouvons prouver notre opinion sur ce point.

L'idée que la terre est un centre fixe a un sens parfaitement vrai. La terre est, par rapport à tous les objets terrestres, un point de repère fixe auquel nous rapportons avec raison leurs mouvements. Ne disons-nous pas encore de nos jours que les fondements d'une maison doivent être fixés dans la terre, que l'ancre d'un vaisseau est un point fixe, dès qu'elle adhère fermement à la masse de la terre.

En quoi donc consiste l'erreur ?

Simplement dans une généralisation exagérée. On a compris à tort les corps célestes dans le nombre des corps qui dépendent

du système terrestre; on les a considérés comme des météores satellites de la terre, erreur excusable dans l'enfance de l'astronomie. Ainsi s'est formée l'opinion, que la terre était le centre du monde, opinion qui contenait une part de vérité évidente, à savoir, la fixité de la terre relativement aux mouvements des corps terrestres. Quand l'astronomie s'est développée, les raisons qui militent en faveur du système de Galilée et de Copernic ont commencé à se manifester; aussi voit-on déjà dans l'antiquité certains philosophes se prononcer contre la fixité de la terre. Néanmoins, la routine et l'habitude ont prévalu, jusqu'au jour où l'erreur a été corrigée par la science. On peut remarquer que, jusqu'à ces derniers temps, la doctrine du mouvement de la terre et de la fixité relative du soleil reposait au fond sur le même jugement de bon sens, qui avait été autrefois la base de l'idée de la fixité de la terre. C'était toujours l'idée que, dans un système de corps, c'est la partie la plus importante qui doit être considérée comme fixe. Ce n'est que plus tard que les expériences du pendule de M. Foucault ont donné une preuve expérimentale directe du mouvement de la terre.

Ici encore, l'ancienne opinion n'était qu'une vérité exagérée et étendue au delà de ses limites, que le progrès des sciences a corrigée et rectifiée.

Nous sommes convaincu que partout où l'on trouvera, non pas un simple préjugé populaire ou une opinion locale, mais une croyance générale de l'humanité ayant un certain caractère d'évidence, qui plus tard a été modifiée par la science, on reconnaîtra le fait que nous avons signalé. La croyance primitive contenait une très grande part de vérité; c'était une vérité mal exprimée; exprimée grossièrement, étendue outre mesure, et le progrès a consisté, non à la détruire, mais à la préciser et à la limiter[1].

[1] Cette sorte d'infaillibilité des croyances générales de l'humanité ne s'applique évidemment pas aux croyances purement traditionnelles, à celles qui ont pour unique fondement le témoignage des hommes d'une génération précédente. L'objet de telles croyances, en effet, ne possède aucune évidence intrinsèque ; il n'est cru que sur la parole d'autrui. Or l'expérience prouve que les hommes croient souvent sur la parole d'autrui d'une manière irrationnelle, sans aucun examen de la crédibilité de cette parole. Notre doctrine ne s'applique qu'aux croyances fondées, au moins partiellement, sur l'expérience personnelle et la raison individuelle.

Ainsi, nous ne considérons pas le bon sens comme infaillible, nous ne nous enfermons pas étroitement dans les croyances vulgaires, mais nous croyons qu'elles doivent être corrigées et non contredites, et qu'elles sont, non seulement le point de départ, mais le contrôle nécessaire des notions plus précises de la science.

IV

Tel est donc le progrès de la science humaine. Le bon sens est le point de départ : il est toujours vrai, mais approximativement vrai. L'analyse logique et scientifique vient ensuite ; elle précise, perfectionne, limite et corrige le bon sens, mais ne le contredit pas ; elle s'arrête chaque fois qu'elle serait conduite à le contredire.

Quand ce travail réussit pleinement, la notion de bon sens, corrigée et précisée, s'accorde pleinement avec la notion analysée. Les deux évidences concrète et abstraite s'unissent ensemble, et par leur union forment l'évidence scientifique.

Que si, au contraire, l'accord ne se produit pas, c'est signe qu'il y a erreur d'un côté ou de l'autre. Ou bien la notion du bon sens n'était pas une vérité, ne possédait pas cette évidence concrète dont nous avons parlé, ou bien l'analyse a été mal dirigée, il s'est glissé quelque erreur dans les raisonnements. Alors il faut attendre, réfléchir, soumettre à un nouvel examen, soit la notion du bon sens elle-même, soit la chaîne logique qui vient la contredire. Un peu plus tôt ou un peu plus tard, la lumière se fera et l'accord se rétablira. En pratique, néanmoins, la notion du bon sens a une présomption de vérité qui prévaut jusqu'à l'évidence contraire ; mieux vaut conserver un préjugé, que la lumière dissipera plus tard, que de perdre un principe vrai et primitif qui pourrait être un des éléments essentiels de la vraie science.

Il me semble que la nature fait pour l'intelligence humaine, dans l'ordre des idées, exactement ce qu'elle fait pour la faculté visuelle dans l'ordre des réalités visibles. Nous avons deux manières de voir. Nous apercevons, par une vue d'ensemble, tous les objets situés dans notre champ visuel et leur situation respective. Cette perception est exacte, mais cependant confuse et comme approximative. Nous voyons, au contraire, très distinctement les objets qui se peignent sur le point central, *la fovea* de la rétine[1].

Il existe un très petit champ de la vision distincte au milieu du vaste champ de la vision approximative. Il dépend de nous de fixer à volonté chacun des points du champ visuel, mais nous ne pouvons voir ce champ entier d'une manière distincte que successivement.

C'est par la vision directe et distincte que nous précisons, que nous délimitons avec soin la forme détaillée des objets, mais c'est d'après les renseignements fournis par la vision indirecte que nous dirigeons notre regard d'un point vers un autre. Sans la vision directe, l'aspect général des objets visibles serait vague et approximatif. Sans la vision indirecte, notre regard, fixé à chaque instant sur un très petit point, se promènerait au hasard et ne nous donnerait par les mouvements de l'œil qu'une idée de la réalité beaucoup plus inexacte que l'appréciation confuse que nous fournissent les régions périphériques de la rétine.

Ainsi le bon sens, ensemble de croyances un peu vagues, approximatives, mais vraies néanmoins et évidentes, nous donne une première connaissance approximative de la réalité dans son ensemble. L'analyse logique et scientifique examine avec soin chaque détail, dégage par abstraction les principes simples, et nous conduit à une connaissance de chaque point particulier plus complète et plus lumineuse.

Mais, livrée à elle-même, l'analyse logique serait semblable à un œil qui serait muni constamment d'une lunette à champ très étroit; elle s'égarerait dans la recherche de l'ensemble des vérités, elle ne ferait que des synthèses arbitraires.

[1] Helmoltz. Optique physiologique. (Traduction de Javal, p. 88.)

Réunissez au contraire le bon sens à l'analyse. Que le bon sens précède et dirige les recherches scientifiques, que ces recherches vérifient, limitent et précisent les données du bon sens, que ces deux facultés et ces deux procédés se contrôlent l'un l'autre ; que l'homme ne se sente satisfait et ne se repose dans la pleine certitude que lorsqu'il les verra en accord.

Alors, mais alors seulement, la science avancera d'un pas sûr du connu vers l'inconnu, sans jamais détruire ses principes ; alors seulement elle pourra élever son édifice sans en ébranler les fondements. Sans doute il restera toujours une incertitude sur la limite entre la correction et la contradiction formelle ; il y aura toujours sur les bords de la lumière du bon sens une sorte de pénombre vague : on pourra douter si certaines vérités appartiennent au bon sens, si certains points de la croyance vulgaire doivent être maintenus ou abandonnés. Mais notre méthode a au moins le grand avantage de conserver toujours intacte la plus grande partie des croyances qui reposent sur l'évidence vulgaire, d'indiquer à l'analyse le sens dans lequel elle doit diriger ses recherches, de l'obliger à contrôler toujours ses résultats en les comparant au bon sens tout entier. Telle est, si nous ne nous trompons, la vraie méthode philosophique ; elle est, du reste, et cela ne nous étonne pas, absolument identique avec la vraie méthode expérimentale.

CHAPITRE VI

DU PROGRÈS MÉTHODIQUE DE LA PHILOSOPHIE SOUS LE CONTROLE DU BON SENS

Arrivés au point où nous sommes, nous pouvons exposer dans son ensemble la méthode qui nous paraît nécessaire pour sortir de la confusion philosophique actuelle.

Nous commençons cependant par faire une réserve. Nous ne prétendons pas que cette méthode soit la seule et unique méthode philosophique. Nous n'avons pas la prétention de découvrir des principes qui auraient échappé à tous ceux qui nous ont précédés, ni d'élever notre système au-dessus de ceux qu'ont construits tant de génies éminents.

Nous nous plaçons à un point de vue volontairement restreint, celui d'une époque ou d'une société où un tel désordre d'idées existe que les principes les plus élémentaires sont niés et que les mots mêmes n'ont plus un sens fixe et intelligible pour tout le public ; c'est pour reconstruire quelques notions métaphysiques et pour combattre des systèmes erronés dans une telle société que nous considérons notre méthode comme essentielle. Nous admettons parfaitement que dans d'autres temps et d'autres circonstances, il ait pu être utile et opportun de procéder autrement.

Nous croyons en particulier que lorsqu'il existe une doctrine philosophique traditionnelle, qui est dans son ensemble conforme au bon sens et qui est universellement répandue, mieux vaut

adopter d'abord, sauf à les corriger, les définitions et les principes de cette doctrine.

Quoi qu'il en soit, notre méthode peut être résumée dans cinq règles que nous allons énoncer d'abord, et expliquer ensuite avec quelques développements.

1. Prendre comme point de départ l'ensemble des notions du bon sens.

2. Etudier, scruter, préciser, et corriger ces notions par l'analyse logique et les procédés scientifiques, sans jamais les contredire.

3. Contrôler le bon sens par l'analyse et l'analyse par le bon sens.

4. Marcher. toujours du connu vers l'inconnu, sans sacrifier les vérités connues à la solution des problèmes ultérieurs.

5. Constater *a posteriori* les limites de la connaissance humaine; ne point chercher à tout savoir, mais ne s'interdire d'avance la recherche d'aucun problème.

La première règle est de la plus haute importance. Elle oblige le philosophe à se placer, avant de commencer son œuvre, en présence de l'ensemble de la réalité, à prévoir par conséquent la direction qu'il devra suivre, les obstacles qu'il pourra rencontrer et les faits dont il devra tenir compte. En suivant cette règle, il ne s'exposera pas à construire, avec une partie des faits, une théorie générale que d'autres faits viendront contredire. Il ne fera pas par exemple une étude psychologique de l'homme en laissant de côté les grandes idées de l'infini et de l'idéal, de la vertu, de la justice, sauf à les faire rentrer de force dans des cadres tracés d'avance.

Nous pouvons citer à l'appui de cette règle une parole très profonde et très philosophique d'un écrivain dont le bon sens était une des qualités dominantes.

« Quand un homme me dit : Partons d'un principe, je deviens « d'abord tout triste, et je me dis à raison de la complication « des choses humaines : Pourquoi pas de deux ou trois « principes[1] ! »

[1] X. Doudan, *Lettres*, édition 1879. Tome IV, lettre 92.

La complication de la réalité que la philosophie étudie, est plus grande encore que la complication pratique des choses humaines. Aussi, bien loin de partir d'un seul principe, importe-t-il avant tout de prendre pour point de départ l'ensemble même des principes du bon sens.

Nous avons déjà expliqué la seconde et la troisième règle. Leur importance est facile à comprendre. Elles indiquent le moyen d'avancer d'une manière sûre, sans se traîner dans la routine des préjugés, sans s'égarer à la suite de conceptions arbitraires.

L'auteur que nous avons déjà cité, en parlant des théories abstraites de certains philosophes, s'exprime ainsi :

« J'aime surtout à regarder la courbe que décrivent ces théo-
« ries pour revenir au sens commun, car il faut bien y revenir.
« Lorsqu'après ces longs circuits, le moment arrive où l'on se
« trouve nez à nez avec la réalité, le machiniste s'arrange pour
« faire rentrer dans les rails du monde son petit appareil qui
« s'est promené dans les nuages. Il fait en sorte que vous ne
« sentiez pas trop la secousse, et il vous donne modestement sa
« chute forcée comme une preuve que sa théorie cadre admira-
« blement avec la nature des choses [1]. »

Notre méthode a précisément pour but d'éviter ce voyage dans les nuages, c'est-à-dire dans des idées arbitraires et sans fondement. Nous tenons à rester sur terre, dans les rails du bon sens, et à avancer sans perdre pied et sans jamais nous écarter de la réalité. Le voyage aérien peut être littérairement fort beau et très convenable aux poètes et aux hommes qui font passer l'imagination avant tout. Nous considérons la philosophie comme une science plus modeste et plus terrestre ; ce qu'elle cherche c'est la vérité ; elle laisse les rêveries aux rêveurs de profession.

Notre quatrième règle n'est que la prolongation des précédentes. Nous supposons que les notions de bon sens ont été précisées et interprétées clairement, et qu'il s'agit, sans s'en écarter et sans cesser de s'appuyer sur elles, d'aller au delà,

[1] X. Doudan, *Lettres*. Tome II, lettre 38.

soit par l'expérience précise et technique, soit par le raisonnement.

Alors la règle est évidemment d'aller du connu à l'inconnu ; en d'autres termes, d'assurer tous ses pas, et de ne pas commencer à traiter une question quand les préambules de la question sont incertains. Rien de plus sensé, rien de plus évidemment prudent que cette règle. Mais, il faut le dire, aucune règle n'est plus souvent violée par les philosophes. Que penser de ceux qui, pour expliquer l'action de l'âme sur le corps, sacrifient volontairement soit la notion évidente de l'âme, soit la notion non moins évidente du corps, soit celle de la distinction de ces deux substances qui possède une évidence presque égale ? N'est-il pas évident qu'ils sacrifient le connu, c'est-à-dire l'une de ces trois vérités évidentes, à l'inconnu, c'est-à-dire à l'union mystérieuse de deux éléments qui composent l'homme.

Il y a un ordre dans les questions philosophiques ; il y en a qui sont plus simples, qui se présentent les premières à partir des notions de bon sens. Il y en a de plus complexes, de plus profondes. La solution des premières doit précéder celle des secondes. Les secondes peuvent rester inexpliquées, tandis que les premières sont entrées dans le domaine de la science.

Suivre cet ordre, c'est précisément suivre la méthode expérimentale, la méthode Baconienne. Si nous examinons en effet en quoi a consisté la réforme de Bacon dans la méthode scientifique, nous pouvons distinguer un principe général et une application particulière aux sciences physiques et naturelles.

Le principe général est précisément celui que nous adoptons ici, aller du connu à l'inconnu, s'appuyer constamment sur des faits constatés, renoncer aux hypothèses arbitraires.

L'application de ce principe conforme aux circonstances du temps où vivait l'auteur, consistait à faire passer l'étude des faits et des lois plus facilement connaissables, avant celle des causes, qui était plus éloignée et plus difficile.

Nous reconnaîtrons plus loin que cet abandon absolu de la recherche des causes est impraticable ; mais le principe général de la méthode, celui qui consiste à aller avec prudence du connu à l'inconnu, est précisément notre principe.

La cinquième règle n'est que l'application de cette pensée exposée dans notre introduction, que la connaissance humaine est limitée, que cette limite cependant ne doit pas être posée d'avance, mais constatée par l'expérience même, rien ne devant être déclaré inconnaissable que ce qui a résisté aux efforts faits par notre esprit pour le connaître.

Nous devons repousser le plus loin possible, en marchant du connu vers l'inconnu, cette limite de la connaissance humaine.

Il faut cependant nous attendre à ce que notre intelligence ne pénètre pas la réalité tout entière.

Nous ne serons donc pas surpris de trouver un obstacle ; mais nous ne nous arrêterons pas avant de l'avoir rencontré, et nous essaierons, s'il est possible, de le détruire ou de le tourner.

De quelle nature peut être cet obstacle au progrès de la science humaine?

Il s'en peut rencontrer un double: dans l'ordre des faits observables, l'impossibilité d'observer; dans l'ordre des idées et des raisonnements, l'impossibilité d'avancer par le raisonnement.

L'impossibilité d'observer est elle-même de deux espèces. Il y a une impossibilité relative et variable, qui résulte de l'absence de moyens d'observation suffisants, et qui peut être vaincue par la science. Ainsi, l'impossibilité d'observer de petits objets ou des objets lointains est vaincue par le microscope ou le télescope.

Il y a d'autre part des impossibilités d'observer qui semblent absolues, ou du moins absolues quant à la condition actuelle de l'homme.

Telle serait l'observation anatomique de ce qui se passe à l'intérieur de la masse cérébrale d'un homme vivant, pendant qu'il pense et qu'il raisonne. L'impossibilité proviendrait de ce que la dénudation de l'intérieur du cerveau ne pourrait se faire sans troubler l'exercice des facultés intellectuelles.

Telle est encore l'observation de la série des pensées pendant le rêve. L'impossibilité provient de ce qu'il n'est pas possible à la fois de rêver complètement et d'observer sensément, et que les pensées, qui se succèdent dans le rêve, s'effacent rapidement après le réveil.

Telle serait encore l'observation de ce qui se passe du côté de la lune, opposé à la terre, ou bien des réalités situées à l'intérieur de la masse d'une planète. L'impossibilité vient ici de ce que ces objets sont et seront toujours inaccessibles à l'homme.

Nous ne faisons que mentionner ces limites nécessaires de la faculté d'observation, afin de montrer combien il est certain que l'homme ne pourra jamais parvenir à la science universelle, même dans l'ordre de l'observation pure.

Dans l'ordre de la métaphysique, de la synthèse scientifique et du raisonnement, la limite de la science humaine se manifeste d'une autre manière. Elle est indiquée par des contradictions apparentes qui se rencontrent entre les résultats de diverses observations et de divers raisonnements. La contradiction rend la synthèse impossible et arrête le progrès logique de la pensée.

Il est vrai qu'il y a un grand nombre de ces contradictions qui s'expliquent et se résolvent facilement. Elles s'expliquent par le caractère approximatif des vérités du bon sens. Il est naturel que des résultats approximatifs, constatés par des instruments grossiers, conduisent à certaines contradictions. Des calculs faits à une unité près finissent toujours par amener des résultats qui ne s'accordent pas, même dans les limites d'exactitude qu'on a voulu atteindre.

Le remède à ces contradictions consiste dans l'analyse logique qui précise, limite et corrige les notions du bon sens. La contradiction entre les conclusions de certaines notions premières est un signe d'inexactitude. Arrêtée et éveillée par ce signe, la faculté d'analyse cherche l'erreur, et le plus souvent elle la trouve ; elle résout alors la contradiction par une distinction limitant chacune des propositions antagonistes, de telle sorte que l'accord puisse être établi entre elles.

Mais à mesure qu'on avance dans les questions successives que la métaphysique soulève l'une après l'autre, ce mode de correction devient plus difficile. Quiconque veut traiter sérieusement les problèmes philosophiques, sans en esquiver les difficultés, reconnaît, de quelque côté qu'il se tourne et quelque système qu'il adopte, que de nouvelles questions plus difficiles

naissent de la solution même des premières, que l'on ne fait disparaître une difficulté qu'en la repoussant plus loin et en en faisant naître une autre.

On arrive donc, à la fin, à des oppositions d'idées qui semblent de véritables contradictions, et que l'analyse et la logique échouent à résoudre. Kant a signalé ces contradictions et leur donne le nom d'antinomies de la raison. Nous adopterons ce terme, que nous préférons à celui de contradictions apparentes, parce que nous voulons éviter jusqu'à l'idée qu'il puisse exister dans les données de la raison une contradiction véritable. Nous disons donc que la limite de la connaissance humaine dans l'ordre du raisonnement est indiquée par l'apparition d'antinomies apparentes, insolubles par la logique, c'est-à-dire de propositions opposées et en apparence inconciliables. Telles sont la prescience divine et la liberté de l'homme, l'unité des corps et leur divisibilité indéfinie, l'immutabilité et l'activité de l'Être suprême, quand on adopte la solution spiritualiste, l'unité substantielle et la multiplicité réelle des êtres, quand on adopte la solution panthéiste.

Que doit-on penser de ces antinomies, comment doit-on se comporter envers elles? C'est ce que nous allons exposer rapidement ; ce sera le complément de notre méthode. Nous en avons indiqué le point de départ et la marche progressive.

Les antinomies étant l'obstacle dernier, la limite extrême et le terme de ce progrès, nous aurons expliqué toute la méthode quand nous aurons dit en quoi elles consistent, et comment on peut, soit les résoudre, soit les faire entrer à titre d'éléments dans la connaissance humaine.

CHAPITRE VII

DES ANTINOMIES APPARENTES

Ce que nous avons appelé *antinomies apparentes*, ce sont les conclusions opposées et n'étant conciliables par aucun procédé logique, qui se rencontrent à la limite de la connaissance humaine, lorsque, de problème en problème, le philosophe est arrivé aux problèmes les plus profonds.

Nous ne nous arrêterons pas à démontrer l'existence de ces antinomies. Il suffit de parcourir les livres des philosophes, de quelque opinion qu'ils soient, pour reconnaître qu'il y a certains points obscurs dans leurs systèmes, certaines conclusions qu'ils ne peuvent mettre d'accord. Ce seront, dans la philosophie des spiritualistes, l'accord de l'immutabilité et de la liberté de l'Être suprême; dans celle des panthéistes, l'accord de la nécessité de l'univers et de la contingence de ses parties; dans celle de M. Taine, malgré les simplifications que lui procure la suppression des substances, l'accord de la sensation et du mouvement, etc., etc.

Logiquement, ces antinomies prennent la forme de deux propositions qui sont ou qui semblent être directement contradictoires, ou d'une proposition dont le sujet et l'attribut s'excluent. Telles sont, par exemple, les antinomies propres au spiritualisme : Dieu ne peut changer, et Dieu est libre. Le monde, créé par un auteur parfait, doit être digne de son auteur ; le monde est, en réalité, plein de mal et de désordre.

La même forme contradictoire se rencontre dans les antino-

mies qui résultent du panthéisme et des autres systèmes philosophiques.

Or, à l'égard de ces antinomies, il y a trois opinions.

Selon la première, celle de Hegel, ces antinomies sont toutes des contradictions véritables et absolues, mais elles n'en font pas moins partie de la science, la marche de l'esprit humain étant de procéder par thèse, antithèse et synthèse. Selon la seconde, les antinomies sont aussi toutes de vraies contradictions, mais elles ne signifient rien, et elles sont une preuve de la limitation ou même de la nullité de la science humaine. Selon la troisième, ces antinomies, quand les propositions qui les composent sont vraies, ne sont des contradictions qu'en apparence. Ce sont des couples de vérités qui ne s'excluent réellement pas, et qui contiennent dans leur combinaison même un sens très profond et très riche.

Nous serons brefs sur le système de Hegel ; il est tout simplement absurde. Admettre dans la science humaine, à titre d'éléments, des notions absolument et rigoureusement contradictoires, c'est détruire cette science elle-même : c'est, en effet, sur le principe de contradiction que repose le caractère absolu de notre connaissance.

Si une assertion contraire à ce principe pouvait être admise, toute la connaissance humaine s'écroulerait.

Il suffit d'ailleurs de se mettre en présence de véritables contradictions, pour que l'impossibilité de les admettre apparaisse avec évidence. Qui voudrait raisonner sur un triangle ayant quatre côtés ; sur deux grandeurs supposées égales à une troisième, et inégales entre elles ?

Aussi nous ne croyons pas que ce système, exprimé dans des termes aussi absolus, risque jamais de devenir général et populaire. L'état d'esprit d'un homme qui peut dire sérieusement qu'aucune assertion n'est plus vraie que l'assertion opposée est trop étrange pour ne pas rester nécessairement individuel et personnel. Cette nouvelle forme de pyrrhonisme est purement verbale. Ceux qui soutiennent cette singulière doctrine ne peuvent le faire que de bouche ; ils se font illusion à eux-mêmes,

s'ils croient réellement penser à la fois le oui et le non sur le même sujet.

La seconde opinion, moins absurde au premier abord, n'est pas en réalité plus acceptable que la première.

Dire que ces antinomies, ces oppositions d'idées sont de véritables contradictions, pour en conclure que la raison est impuissante, c'est, en réalité, tomber dans le scepticisme universel. Admettre, en effet, que des conséquences logiquement et régulièrement déduites des notions de bon sens ou des principes de la raison peuvent être absolument ou rigoureusement contradictoires, c'est admettre que les premières notions et les premiers principes recélaient eux-mêmes cette contradiction, qu'en s'appuyant sur l'un, on pouvait logiquement en détruire un autre. C'est jeter l'interdit sur la raison humaine tout entière. Or, nous avons déjà dit que le scepticisme universel ne peut être admis ni discuté, qu'il doit être écarté dès l'abord, avant une étude scientifique quelconque.

Reste donc la troisième opinion, celle du bon sens, celle à laquelle la religion chrétienne apporte le poids de son autorité par la notion des mystères. Selon cette opinion, les antinomies insolubles ne sont pas de véritables contradictions, mais des contradictions apparentes. Elles ne diffèrent des contradictions apparentes plus grossières qui se manifestent au premier abord entre les notions du bon sens, et que la logique résout, que parce qu'elles sont plus reculées, plus profondes, et que l'intelligence humaine manque des notions et de la subtilité nécessaires pour les résoudre. Les deux propositions, en apparence opposées, peuvent être vraies à la fois ; et, suivant l'expression appliquée par Bossuet aux mystères chrétiens, la raison doit tenir fermement les deux bouts de la chaîne, bien qu'elle n'aperçoive pas l'anneau mystérieux qui les unit.

Cette opinion sur l'existence des contradictions apparentes dans la métaphysique a été soutenue déjà par un grand nombre de philosophes. M. Jules Simon l'admet formellement dans sa *Religion naturelle*[1]. Mais on n'a pas, à ce que nous croyons, tiré

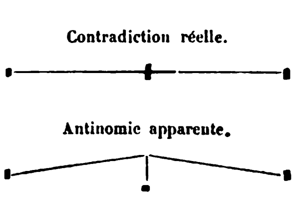
La Religion naturelle, par M. Jules Simon, IIe partie, chap. III.

jusqu'à présent de cette idée les conséquences qu'elle contient. Nous allons essayer de les développer.

Admettons qu'il y a des contradictions qui ne sont pas réelles, mais apparentes, et qui sont cependant très difficiles à distinguer des contradictions réelles. Admettons qu'il existe des assertions qui ne sont pas opposées absolument, mais presque opposées et qui peuvent être vraies à la fois; des vérités, non pas absolument inconciliables, mais très difficilement conciliables, peut-être même inconciliables avec les ressources dont dispose la raison humaine, et cependant susceptibles d'une conciliation supérieure, d'une synthèse réunissant à une thèse une antithèse qui semble la détruire, mais qui ne la détruit pas.

En restreignant à ces antinomies apparentes la théorie hégélienne, cette théorie deviendrait aussi féconde qu'elle est stérile en elle-même.

Du moment, en effet, que l'on considère des assertions qui ne s'opposent qu'imparfaitement l'une à l'autre, on conçoit que la recherche de leur conciliation est la vraie route du progrès de l'esprit humain. Quand les vérités les plus rapprochées de l'esprit humain et les plus simples ont démontré par leur apparente opposition leur insuffisance pour résoudre les grands problèmes, d'autres vérités plus profondes apparaissent derrière celles-ci, et résolvent ce que les premières ont laissé d'inexplicable. Et lors même que cette synthèse supérieure ne pourrait pas se faire, du moment qu'elle est pressentie, du moment qu'elle est implicitement contenue dans la thèse et l'antithèse, déjà le fait que le problème soit bien posé est un progrès pour la science. Une antinomie insoluble est comme une équation non résolue dont la vérité conciliatrice serait la solution.



Une comparaison, tirée de l'ordre physique, rendra notre pensée plus claire.

Supposez deux forces égales et absolument opposées, appliquées au même mobile. Leur ensemble équivaut au néant; l'une détruit l'autre. Mais supposez qu'entre ces deux forces, toujours égales, il y a non pas opposition absolue de

direction, mais un rapport tel que les directions soient presque opposées ; alors, l'ensemble de ces deux forces produira comme résultante une nouvelle force dont la direction ne sera ni celle de la première, ni celle de la seconde, mais sera à peu près perpendiculaire à toutes les deux.

De même, dans l'ordre des idées, deux propositions absolument contradictoires s'excluent, se détruisent l'une l'autre. Leur réunion forme un simple assemblage de mots sans signification réelle, sans valeur logique. On ne peut rien tirer de l'idée d'un cercle carré. Quoi qu'en dise Hegel et son école, une antinomie réelle et absolue est absolument stérile.

Mais, en revanche, deux propositions, dont l'une est voisine de la contradictoire de l'autre ; deux affirmations qui s'expriment sous une forme en apparence contradictoire, parce que l'écart entre l'une et la contradictoire de l'autre est trop faible pour être exprimé par le langage humain, peuvent très bien, par leur coexistence, indiquer l'existence d'une solution toute nouvelle. C'est ainsi que la notion expérimentale, que toute réalité observable est multiple et contingente, combinée avec l'idée rationnelle d'un premier principe nécessaire, peut conduire à l'idée d'un Dieu transcendant et substantiel, qui soit réel d'une autre manière que la réalité découverte par l'expérience.

Ainsi, tandis que les antinomies réelles et absolues sont nécessairement des erreurs stériles, les antinomies apparentes ou approchées, les quasi-contradictions, si j'ose ainsi parler, peuvent être des vérités très importantes et très fécondes.

En réalité, si l'on examine le progrès de la science métaphysique dans l'ordre du raisonnement, on voit qu'il consiste dans une série de solutions de contradictions apparentes, que c'est le plus souvent d'une thèse et d'une antithèse presque opposées que sort une synthèse originale et nouvelle. On comprend donc que les dernières antinomies, celles qui, placées à la limite de notre faculté de connaître, sont réellement insolubles pour nous, doivent être considérées comme contenant, sous une forme compliquée et contradictoire en apparence, de très profondes vérités, inexprimables peut-être autrement dans le langage humain. Ce sont, pour prendre une comparaison mathématique, les inté-

grales irréductibles des problèmes philosophiques. Elles peuvent entrer dans la science philosophique, comme ces intégrales entrent dans l'analyse mathématique.

Ainsi, encore une fois, cette doctrine de Hegel si absurde, qui est un véritable défi jeté au sens commun, contient, pourvu qu'on l'atténue et qu'on la ramène aux limites du bon sens, une très profonde vérité. En substituant à la thèse et à l'antithèse absolues une thèse et une antithèse approchées, la route tracée par Hegel serait la vraie route de la raison dans les hautes questions métaphysiques, et le terme de la connaissance humaine se trouverait au point précis, où la synthèse, bien que réelle, ne peut plus être dégagée par notre intelligence ni exprimée par le langage.

Néanmoins, pour que cette doctrine soit exacte et ne conduise pas à des conséquences dangereuses, il faut y joindre un complément indispensable.

Il faut admettre qu'il existe un signe au moyen duquel les antinomies apparentes insolubles puissent être distinguées des contradictions véritables. Il faut que nous possédions un critérium des antinomies apparentes.

Sans cela, nous risquerions d'introduire parmi les données, admises comme vraies dans notre système de philosophie, de véritables et d'absolues contradictions. Ce serait un hégélianisme pratique infiniment plus dangereux que l'hégélianisme théorique et absolu. Cet inconvénient, du reste, n'est pas imaginaire ; l'exemple de bien des systèmes en prouve la réalité.

Du moment, en effet, que l'existence de certaines antinomies de la raison a été constatée, et qu'il s'est trouvé des philosophes osant affirmer qu'une thèse et une antithèse absolument contradictoires peuvent subsister en face l'une de l'autre, cette association d'éléments inconciliables est devenue un moyen très simple de résoudre les difficultés métaphysiques. Les esprits superficiels s'en sont emparés et ont poussé à l'extrême cette liberté qu'Hegel leur a concédée.

C'est ainsi que nous voyons dans certains systèmes le fini identifié avec l'infini. C'est ainsi que la simplicité de la pensée et la complexité des phénomènes matériels sont attribuées à un

sujet unique. C'est ainsi qu'aux yeux de certains philosophes, l'abstrait et le concret, le réel et l'idéal se confondent, et qu'une loi abstraite est considérée comme la cause productive d'un phénomène réel.

Tous ces systèmes disparates, qui associent des notions contradictoires, constituent un véritable hégélianisme pratique plus dangereux que la théorie correspondante ; c'est toujours une thèse et une antithèse absolues, entre lesquelles on essaie ou même quelquefois on ne se donne pas la peine d'essayer une synthèse chimérique.

Un critérium des antinomies de la raison est donc nécessaire. Il nous faut un principe au nom duquel nous puissions dire alternativement, selon les circonstances :

Ici, nous devons maintenir avec une égale fermeté deux vérités en apparence opposées, tenir les deux bouts de la chaîne, selon l'expression de Bossuet; car la contradiction n'est qu'apparente.

Là, au contraire, dans tel autre cas, il faut choisir entre deux propositions. Elles ne peuvent subsister ensemble. La vérité de l'une entraîne l'erreur de l'autre. Essayer de les concilier, serait une entreprise chimérique.

La recherche d'un tel critérium permettant, sans résoudre explicitement une opposition apparente entre des idées, de prononcer qu'elle n'est qu'apparente, est la dernière partie de notre méthode progressive. Il est facile de comprendre que c'est de la possession et de l'application d'un tel critérium que dépend la solution des grands problèmes et le véritable progrès de la haute métaphysique. En effet, il est très probable que la plupart des systèmes généraux de philosophie, surtout relativement aux grandes questions de la théodicée et de la cosmogonie, ont déjà été inventés. Les nouveaux ou prétendus tels ne sont que les anciens exprimés avec plus de précision dans un langage nouveau.

Spiritualisme, matérialisme, panthéisme, idéalisme, toutes les formes de la pensée humaine, plus ou moins modifiées, mais semblables au fond, se reproduisent périodiquement. De Platon à Malebranche, d'Héraclite à Hegel, de Parménide à Spinosa,

d'Aristote à Leibnitz, il semble que la métaphysique roule dans un cercle.

Le véritable progrès paraît donc devoir consister à choisir entre ces divers systèmes d'une manière plus scientifique, en nous rendant compte d'une manière plus complète des motifs de notre choix.

Or, ces divers systèmes présentent chacun leurs difficultés spéciales qui prennent logiquement la forme d'une apparente contradiction. Ces difficultés sont, soit des contradictions réelles, soit des antinomies simplement apparentes. En outre, évidemment un système est d'autant plus vrai qu'il contient moins de contradictions réelles, et plus d'antinomies apparentes. Le système le plus parfait, le système vrai, s'il est au pouvoir de l'homme de le découvrir, serait celui dans les données duquel il n'y aurait aucune vraie contradiction, tandis que tous les problèmes qui dépassent la portée de notre raison seraient mis sous la forme d'antinomies apparentes.

Le problème suprême de la métaphysique consiste donc à distinguer sûrement et scientifiquement les contradictions véritables des antinomies apparentes insolubles.

Nous allons indiquer comment, selon nous, cette distinction doit se faire.

CHAPITRE VIII

DU CRITÉRIUM DES ANTINOMIES APPARENTES

I

Quel est le moyen pratique de distinguer, dans les questions de haute philosophie, une antinomie simplement apparente, mais insoluble, un mystère de métaphysique, d'avec une contradiction véritable ?

Telle est la grave question que nous nous sommes posée.

Or, remarquons d'abord que, si nous nous adressons à la logique pour lui demander le critérium que nous cherchons, nous devrons constater son impuissance. La logique, cette science qui ne s'occupe que de la forme même du raisonnement, est supposée avoir achevé son œuvre. L'antinomie dont nous parlons n'est réellement insoluble que lorsque la logique a échoué à la résoudre. Si quelque distinction oubliée, quelque équivoque dans le langage était la cause de l'erreur nécessairement cachée dans un résultat contradictoire, les procédés ordinaires du raisonnement l'auraient fait découvrir.

La logique, il est vrai, possède un moyen général de résoudre les contradictions apparentes : c'est la distinction. S'il est possible de saisir, dans le sens des propositions opposées, certaines variétés d'aspect, la logique sépare chacune de ces propositions ou l'une d'elles en deux propositions d'un sens différent, et, excluant le sens qui maintiendrait la contradiction absolue,

en choisit un qui permet une conciliation entre la thèse et l'antithèse.

Mais, à l'égard des antinomies insolubles, ce procédé devient illusoire. La distinction ne peut pas être faite, ou du moins ne peut pas être justifiée. On comprend, en effet, qu'il ne suffit pas de distinguer au hasard ; ce serait le moyen de résoudre les contradictions les plus absolues et de déclarer conciliables des propositions directement opposées.

Lorsque M. Taine, par exemple, dit que la sensation et le mouvement des centres nerveux sont un seul et même évènement, il ajoute, pour résoudre l'antinomie, que l'un est vu par le dehors, l'autre par le dedans. Logiquement et au point de vue de la forme, la distinction est bonne. Mais reste à savoir ce que c'est que le dedans et le dehors d'un fait, si ces mots ont un sens.

Lorsqu'un philosophe, partisan des atomes, dit qu'ils sont divisibles, quant à l'étendue, par la pensée, et indivisibles, quant à la substance, il reste à savoir si la distinction est admissible, et si la divisibilité sous un rapport n'exclut pas la simplicité sous un autre. Or, cette question est précisément la question primitive, celle de la possibilité des atomes.

Les distinctions logiques ne sont donc pas de véritables solutions par elles-mêmes. Elles ne sont valables que quand elles sont justifiées ; et, quand une antinomie apparente est insoluble, la tentative de justifier la distinction ramène à la question même du caractère apparent ou réel de la contradiction.

Que ferons-nous donc, puisque la logique est à bout de voie, que l'analyse a épuisé ses ressources ?

Nous aurons recours à la raison tout entière. C'est à l'intelligence, usant à la fois de toutes ses facultés, que nous nous adresserons, pour lui demander de juger en dernière instance sur ces problèmes, que les procédés analytiques n'ont pu éclairer.

C'est donc de nouveau au bon sens que nous aurons recours. C'est à un jugement analogue à ceux du bon sens que nous nous adresserons pour faire ce choix définitif et suprême entre les affirmations qu'il faut rejeter, à cause de la contradiction réelle,

et celles qu'il faut maintenir, malgré la contradiction apparente.

Notre critérium sera un nouvel appel au bon sens, après l'épreuve complète des procédés logiques restés sans résultat.

Cependant, nous voudrions établir une distinction entre le bon sens supérieur, cet instinct métaphysique qui est le juge suprême des questions qui semblent insolubles, et le bon sens vulgaire, le sens commun, qui prononce tout d'abord et de prime saut sur les questions pratiques.

La grande différence, entre ces deux procédés, consiste en ce que le bon sens vulgaire devance la logique, tandis que le bon sens supérieur ne vient qu'après elle.

Aussi avons-nous déjà remarqué que le bon sens vulgaire saisit la vérité avec énergie et promptitude, mais avec une certaine grossièreté, englobant quelquefois le faux avec le vrai, dépassant la mesure juste par le caractère absolu de ses conclusions.

Ses défauts sont en même temps des qualités. Ses décisions promptes, la manière dure avec laquelle il qualifie les erreurs, et même l'absence de réserves qui limitent ses affirmations, sont utiles dans les questions pratiques.

Ces procédés donnent à la conduite de la vie un caractère plus ferme et plus assuré. Ils mettent la vérité nécessaire à la portée des esprits qui ne seraient pas capables d'une connaissance subtile et raffinée.

Mais pour que l'intelligence, procédant toujours par voie de jugement immédiat et synthétique, puisse traiter utilement les hautes questions philosophiques, il faut qu'elle modifie son procédé.

Aussi ce bon sens supérieur dont je parle est-il aussi lent dans ses jugements que le premier est rapide.

Se plaçant en présence de vérités, en apparence opposées, sur lesquelles il doit décider, il les contemple pendant un certain temps. Il cherche à les exprimer en termes synonymes ; il examine les tenants et les aboutissants de chaque idée. Il cherche à voir si, à mesure que la réflexion se porte sur le nœud mystérieux dont il s'agit d'apprécier la nature, le caractère de contradiction devient plus frappant, ou s'il se perd dans une obscurité plus profonde. Ce n'est qu'après une contemplation prolongée

qu'il rend enfin son verdict. Le verdict est alors véritablement sans appel, puisque l'intelligence a usé de tous les moyens qui étaient à sa disposition, pour arriver à la certitude.

Tel serait donc, suivant nous, l'ordre des opérations de notre intelligence.

D'abord le bon sens vulgaire, c'est-à-dire la première vue du monde, frappant l'intelligence et provoquant des affirmations généralement vraies, mais trop absolues, et conduisant par là à des contradictions apparentes ou réelles.

Puis le travail méthodique de la science ; l'analyse décomposant les idées, le raisonnement les reliant entre elles, la méthode admirable d'Aristote donnant aux mots un sens précis, séparant les idées distinctes, et mettant en évidence, par la force même de l'argumentation, les contradictions réelles ou apparentes qui existent entre elles.

Enfin, en troisième lieu, retour du bon sens, c'est-à-dire de l'intelligence elle-même sur ses propres procédés et sur leurs résultats ; examen lent, contemplation réfléchie des diverses propositions, de leur opposition ou de leur accord, et enfin verdict de la raison, prononçant d'une manière définitive sur tous les points que la procédure logique a laissés en litige.

II

Principes présomptifs qui servent de guide au bon sens métaphysique.

Ce jugement de la raison ne pourra pas être appuyé sur des preuves logiquement déduites ; nous avons reconnu en effet que dans de telles questions l'argumentation est impuissante.

Mais il nous semble que nous pourrions faire un nouvel emprunt à la comparaison tirée de l'ordre judiciaire que nous avons déjà employée, et dire qu'à défaut d'arguments logiques démonstratifs, ce jugement de la raison s'appuie sur une série de

présomptions dont l'union produit pratiquement et dans chaque cas la certitude.

Nous allons indiquer quelques-unes de ces présomptions qui serviront à diriger ce travail d'examen patient du problème soumis à l'intelligence.

I. L'intelligence examinera d'abord l'origine de l'antinomie apparente. Elle scrutera les preuves qui établissent séparément la thèse et l'antithèse.

Si ces propositions sont des premiers principes de la raison, ou des faits évidents, ou des conclusions de raisonnements simples et concluants, il y aura une très forte présomption que l'opposition entre elles n'est qu'apparente. En effet, il est certain qu'il ne peut pas exister de contradiction réelle entre deux vérités. La présomption pourrait même en ce cas aller jusqu'à la certitude, si les deux propositions étaient démontrées d'une manière rigoureusement mathématique.

En revanche, si les deux propositions sont faiblement prouvées, si l'antinomie est créée arbitrairement et d'une manière factice, il sera permis de supposer que la contradiction est réelle.

Ainsi, le premier signe distinctif des antinomies apparentes sera la certitude des propositions antagonistes.

II. Le second signe résultera de l'examen direct du rapport entre les deux propositions antagonistes, de ce que nous pouvons appeler le nœud de l'antinomie.

Quelquefois la clarté des idées est telle que l'examen attentif rend leur opposition manifeste, et que l'impossibilité d'une conciliation quelconque devient évidente.

C'est ce qui arrive dans le cas où une contradiction se rencontre à la suite d'un calcul arithmétique ou d'un raisonnement géométrique. Tout raisonnement qui conclurait en disant que trois et quatre ne font pas sept, ou qu'un arc de cercle est moindre que sa corde, doit être rejeté *à priori*.

Sans aller jusqu'à une clarté aussi grande, il peut se faire qu'une opposition d'idées devienne de plus en plus évidente à mesure qu'on l'examine avec plus d'attention. Il peut se faire au

contraire que cet examen produise, relativement au lien de ces idées une obscurité croissante.

Dans ce dernier cas, on conçoit qu'au milieu de ces nuages, il puisse exister un principe inaperçu de solution. Les idées opposées échappent pour ainsi dire à l'étreinte de l'intelligence et semblent glisser l'une sur l'autre au moment où l'on cherche à constater leur contradiction. L'opposition s'établit dans les termes, mais avec un sentiment intime que ces termes sont obscurs et qu'il pourrait y avoir un accord possible des idées inexprimable par le langage.

III. Il existe un troisième signe qui peut servir de contrôle aux deux précédents, et qui par sa simplicité même, peut être d'une grande utilité pour guider le bon sens dans son appréciation délicate.

Ce signe est tiré de ce que je pourrais appeler la situation du problème qui se présente sous la forme d'une antinomie apparente.

Pour le bien comprendre, rappelons en quelques mots ce que nous avons dit de la marche progressive de la philosophie.

L'esprit humain part de certaines données simples et primitives qui sont d'une part les premières notions expérimentales, et d'autre part les premiers principes dégagés par l'abstraction des données de l'expérience.

En analysant et en combinant ces premières données, il marche du connu à l'inconnu, résolvant certains problèmes qui se présentent à lui, mais soulevant en même temps de nouvelles et plus profondes questions. Tous ceux qui ont étudié de bonne foi les questions philosophiques ont été frappés de cette apparition continuelle de difficultés nouvelles, qui semblent sortir de terre comme les guerriers de la fable.

Cette impossibilité de dissiper toutes les objections opposées à une doctrine quelconque est, aux yeux de certaines personnes, un argument en faveur du scepticisme et de la croyance à l'impuissance de la raison.

Nous avons tiré de ce fait une autre conclusion, nous avons admis simplement que la raison humaine est limitée et que sa

puissance n'est pas adéquate à la solution complète des problèmes qu'elle se pose.

Dès lors, il nous a paru raisonnable de supposer qu'elle peut résoudre les problèmes les plus simples, les plus voisins des données simples et primitives, mais qu'elle doit échouer à l'égard des problèmes plus élevés et plus profonds.

Or, cette impuissance, cette faiblesse relative de la raison se manifeste précisément par l'apparition des antinomies apparentes.

De même qu'un homme, qui n'aurait que des instruments grossiers et ne prendrait que des mesures approximatives, pourrait déterminer sans erreur certaines mesures générales des corps, mais qu'il tomberait forcément dans des erreurs de calcul manifestées par des résultats contradictoires, s'il voulait déterminer des dimensions plus petites que sa limite d'approximation, de même la raison résout aisément les difficultés qui se présentent à elle de prime abord, s'élève du premier aspect de la nature à une connaissance plus nette et plus profonde, mais échoue devant les derniers problèmes, faute de données suffisantes, faute peut-être aussi d'une puissance d'abstraction assez subtile pour discerner l'opposition absolue de l'opposition apparente des idées.

Dès lors, l'antinomie apparente étant le signe de la limite de la raison, sa place naturelle se trouve dans la partie reculée et profonde de la connaissance humaine. Elle se rencontre lorsque, après avoir résolu les premiers problèmes, la raison s'attaque aux questions nouvelles et plus ardues qui ont surgi de la solution même des premiers.

Lors donc que nous nous demandons si l'on doit considérer une antinomie comme apparente ou réelle, nous pouvons regarder sa situation dans la région de la science humaine comme un critérium présomptif.

Il est présumable qu'une antinomie, résultant de la tentative de résoudre un problème profond sur la nature des êtres, n'est qu'une antinomie apparente.

Une contradiction qui se rencontre dans les parties facilement explorées du domaine de la raison doit au contraire être présumée réelle et éliminée à tout prix.

Rien ne serait plus contraire à ce principe du bon sens supérieur,

que d'accepter une doctrine contradictoire à des notions simples, claires et évidentes pour éviter une antinomie qui se manifesterait dans la tentative de résoudre des problèmes reculés et profonds.

Ce principe peut être utilement appliqué pour trancher la question entre le spiritualisme et le panthéisme. — Où se trouvent en effet les difficultés du spiritualisme ? Dans la nature de l'Être Infini, ou dans le rapport de cet Être avec le monde. — Où se trouvent au contraire celles du panthéisme ? Dans la conception même du monde visible et expérimental, auquel le panthéisme attribue une unité qui répugne à la distinction des êtres réels.

Le spiritualisme explique le monde en s'élevant jusqu'à Dieu, il rencontre des difficultés insolubles dans l'explication de la nature et des desseins de Dieu.

Le panthéisme, pour éviter ces difficultés sur la nature divine, se résout à admettre une explication du monde visible qui répugne à la raison.

Notre troisième caractère est donc favorable au spiritualisme qui explique les faits simples et accessibles, et rejette les difficultés dans la région de l'infini. Il est contraire au panthéisme qui, pour éviter ces difficultés profondes, se résigne à contredire le bon sens dans ses notions les plus claires et les plus élémentaires.

IV. Un quatrième élément pour ce jugement de bon sens se tirera d'un fait que nous avons déjà indiqué.

Les contradictions réelles, ne contenant aucune notion véritable, sont stériles.

Les antinomies apparentes, contenant en elles-mêmes, sous une apparence contradictoire, des vérités profondes, sont par là même très fécondes.

Voici comment ce dernier signe pourra être appliqué.

La contradiction réelle n'explique rien. Il en résulte que celui qui a admis une telle notion n'est pas plus avancé qu'auparavant. Il retrouvera, dès qu'il cherchera à étudier des questions voisines, la même difficulté qu'il n'a résolue que verbalement. Il rencontrera constamment de nouvelles contradictions, et, s'il persévère dans son système, il sera obligé de les accepter encore.

Il roulera de contradictions en contradictions. De plus, il ne découvrira aucune idée nouvelle, il ne fera que combiner et associer entre elles celles que l'expérience primitive lui a fournies.

Y a-t-il quelque chose de plus stérile et de plus arbitraire que le système du monde de Hegel? Ne voit-on pas qu'il ne fait sortir de son idée première du devenir que les notions qu'il y a fait entrer primitivement?

Au contraire, celui qui a reconnu une vérité profonde, exprimée sous la forme d'une antinomie apparente, est en possession d'un principe de solution plein de fécondité. Ce seul mystère, obscur en lui-même, sert à éclairer et à résoudre une foule de problèmes sans cela insolubles. A la lumière de ce principe, tous les faits prennent un aspect nouveau, l'abstraction en fait jaillir des idées jusqu'alors inconnues.

Prenons, par exemple, la notion d'une cause première infinie. Cette idée peut se mettre sous la forme d'une antinomie apparente. Car nous devons concevoir cette cause comme réelle d'une part, et comme infinie et parfaite de l'autre. Or, la réalité, telle que l'expérience nous la fait connaître, est imparfaite, limitée et contingente. C'est cette opposition apparente que M. Vacherot considère comme réelle et qui lui suffit pour rejeter le théisme.

Mais voyez quels flots de lumière sortent de ce foyer qui semble obscur lorsqu'on veut le regarder en face.

Cette cause intelligente explique l'ordre du monde. Sa liberté explique la contingence des êtres créés; sa loi manifestée dans la conscience le caractère obligatoire de la morale. Sa perfection entrevue explique l'idéal que l'imagination rêve et que l'art cherche à réaliser. Son unité relie les êtres distincts qui composent le monde. Le monde physique et le monde moral, considérés comme la manifestation des diverses perfections de cet être unique, réel et parfait, apparaissent avec une harmonie toute nouvelle.

Otez cette idée de réalité parfaite et vous êtes obligé de détruire du même coup tout un ordre de pensées et de sentiments de l'humanité, toute une série d'institutions sociales qui reposent sur cette idée, de rayer du dictionnaire de toutes les langues un

nombre très grand de mots qui n'expriment que les différentes faces de cette même idée.

Considérons au contraire la notion favorite de certains philosophes modernes, la notion de la matière sentante, du cerveau sujet de la sensation. — Que sort-il de cette idée?

Après avoir admis que la matière éprouve des sensations, il faut que vous admettiez qu'elle pense et forme des idées abstraites, nouvelle difficulté que la première hypothèse n'aide nullement à résoudre et qui a forcé M. Taine à essayer de réduire les idées générales à de simples mots.

Puis il faudra admettre qu'elle veut, qu'elle se croit libre, qu'elle se sent responsable. A chaque fois, la contradiction primitive reparaîtra, et le philosophe qui aura primitivement accepté la contradiction entre l'organe multiple et la sensation simple se trouvera obligé d'entasser contradictions sur contradictions, de confondre l'objet et le sujet, l'abstrait et le concret, la perception et la sensation. Bien loin d'être en possession d'un principe de solution, il sera au contraire lié par un système préconçu qui l'obligera à dénaturer les faits.

Ainsi, fécondité des antinomies apparentes qui cachent une vérité profonde, stérilité complète des notions véritablement contradictoires, tel sera notre quatrième signe de distinction.

Mais il importe de ne pas oublier la nature de ces signes. Ce ne sont point des règles logiques dont l'application puisse se faire d'une manière quasi mécanique comme les règles du syllogisme. Ce sont de simples signes présomptifs qui doivent servir de guides au bon sens, et lui permettre de prononcer sur ces questions difficiles.

L'appréciation de l'existence de ces différents signes exige une contemplation patiente de la vérité sous toutes ses faces, une longue réflexion, un emploi simultané de toutes les facultés de l'intelligence.

C'est cette nécessité d'un jugement personnel et réfléchi qui explique pourquoi la philosophie ne peut pas s'enseigner comme une science exacte. Les sciences restreintes, qui étudient un

certain genre de faits expérimentaux, ou un certain genre de notions abstraites arrivent à la certitude par un procédé uniforme et presque mécanique. Leurs résultats une fois constatés se formulent dans un langage précis, s'imposent à toutes les intelligences, et, une fois compris, se fixent dans les esprits d'une manière définitive.

La métaphysique, au contraire, exige un jugement réfléchi par delà l'emploi des procédés logiques. Aussi, dans cette science, la certitude est-elle le résultat d'une perception durable et d'une sorte de contact avec la vérité. Cette opération de l'intelligence est nécessairement individuelle. Aucune parole ne peut la traduire, aucune formule ne peut l'exprimer d'une manière complète. Tout ce que le philosophe peut faire, c'est de dire : voilà ce que j'ai vu, mettez-vous au même point de vue que moi; regardez, et vous verrez que j'ai raison. Mais on ne peut pas dire d'avance combien de temps il faudra pour que les nuages se dissipent devant l'œil de l'intelligence et pour que la vérité lui apparaisse clairement.

Notre conclusion est donc que le véritable critérium entre les antinomies réelles et apparentes consiste dans un jugement réfléchi du bon sens, prononçant dans chaque cas après un examen complet de l'ensemble du problème et de ses tenants et aboutissants.

Nous réunissons dans un tableau les différents signes qui peuvent servir, non à suppléer au jugement du bon sens, mais à guider l'intelligence dans l'étude du problème.

Ces signes sont les suivants :

Signes d'une antinomie apparente.

1. Clarté et évidence des propositions qui semblent s'opposer.

2. Obscurité du nœud de l'antinomie.

3. Situation du problème dans la partie profonde et reculée de la connaissance.

4. Fécondité des conséquences des deux propositions admises simultanément malgré leur opposition.

Signes d'une contradiction réelle.

1 Thèse et antithèse mal prouvées ou plus ou moins arbitraires.

2. Évidence de l'opposition absolue de la thèse et de l'antithèse.

3. Situation du problème dans la partie élémentaire et antérieure de la science humaine.

4. Stérilité des conséquences des deux propositions admises simultanément.

On le voit, notre conclusion est analogue à notre point de départ. Nous sommes partis du bon sens, nous aboutissons au bon sens. C'est le bon sens qui nous a fourni nos premières données. C'est le bon sens supérieur, le bon sens perfectionné par l'analyse qui nous donne la solution des derniers problèmes. Le début de la science a été un premier regard jeté sur le monde entier d'où résultait une première notion d'ensemble. Le terme de la science, c'est un dernier jugement du bon sens sur les questions les plus hautes que la logique n'a pu résoudre.

Pour rendre ce jugement avec sûreté, le bon sens est obligé de quitter le terrain étroit de l'observation détaillée et de l'analyse logique, et de jeter de nouveau un regard sur l'univers entier, de faire appel à tous les faits et à toutes les facultés intellectuelles à la fois. En un mot, selon notre méthode, c'est l'homme qui commence la science, et c'est l'homme qui la termine et la couronne ; le logicien abstrait, l'observateur technique et spécial, ont leur rôle, mais ils n'agissent que dans la région intermédiaire, dans le cours du progrès de la science, et ils agissent toujours sous le contrôle du bon sens.

Dans la construction de l'édifice de la science, l'observation a apporté ses matériaux, l'analyse logique les a taillés, mais c'est le bon sens qui a posé les fondements et tracé le plan de l'édifice ; c'est lui aussi qui en pose le faîte en résolvant les problèmes suprêmes de la métaphysique.

CHAPITRE IX

RÉSUMÉ ET APPRÉCIATION DE LA MÉTHODE DU BON SENS PROGRESSIF

Examinons dans son ensemble cette méthode dont nous venons d'exposer le point de départ, la marche et le terme.

Le philosophe qui veut suivre la route que nous lui indiquons commencera par jeter un regard sur l'univers entier et sur lui-même. Il constatera qu'il possède, en commun avec tous les hommes, certaines croyances invincibles et pratiquement indestructibles. Cherchant le fondement direct de ces croyances, il verra qu'elles reposent sur une évidence spéciale, l'évidence du bon sens ou l'évidence concrète.

Cet ensemble de données pratiquement primitives sera son point de départ. Il s'interdira à l'avenir de détruire et de contredire directement ces données, l'évidence, même lorsqu'elle se manifeste d'une manière confuse, étant très suffisante pour en garantir la vérité.

Néanmoins il ne s'interdira nullement l'examen des fondements et des conséquences de ces vérités. Au contraire, il se mettra à l'œuvre en employant toutes ses facultés et tous les divers procédés par lesquels il lui est possible d'arriver à une vérité plus complète.

Il corrigera ainsi par des approximations successives les premières notions du bon sens; il les rendra plus précises, plus nettes, il les délimitera; il définira les termes avec soin, et inven-

tera, si cela est nécessaire, des termes nouveaux pour éviter les équivoques.

Ce premier travail fait, il continuera son étude en marchant toujours du connu vers l'inconnu. Il entrera dans le détail des faits et poussera ses observations dans différentes directions. Il essaiera de rassembler et de coordonner les faits constatés par l'observation et séparés par l'analyse. Il s'élèvera par l'induction au delà des faits observés.

Dans toutes ces opérations il observera toujours deux règles : l'une est de ne jamais contredire les premiers principes du bon sens, de ne pas détruire les fondements de son édifice ; l'autre est de résoudre les problèmes dans l'ordre où ils se présentent, poussant pour ainsi dire les difficultés devant lui, ne sacrifiant jamais un résultat acquis par préoccupation des problèmes qu'il soulèvera ultérieurement, constatant les faits avant de les expliquer et de les interpréter.

En continuant cette marche, notre philosophe, notre savant, car nous supposons qu'il est l'un et l'autre, finira par rencontrer les bornes de la connaissance humaine. Du côté de l'observation, ces limites sont vagues et s'éloignent à mesure que la science se développe; elles sont d'ailleurs évidentes puisqu'elles consistent dans la simple impossibilité d'observer ultérieurement.

Du côté opposé, du côté de la synthèse, du raisonnement, du côté de la métaphysique, le phénomène inattendu qui indique que l'esprit humain est borné, c'est l'apparition de vérités en apparence contradictoires, d'antinomies insolubles ou très difficilement solubles.

En présence de cet obstacle, notre philosophe ne se découragera pas. Il commencera par essayer de le forcer ou de le tourner, et fort souvent il y réussira. En concentrant les forces de son abstraction et de sa logique, il arrivera souvent à tirer d'une thèse et d'une antithèse presque opposées, mais cependant non absolument contradictoires, une synthèse originale et féconde. Il suivra ainsi une marche qui semble analogue à celle qu'a suivie Hegel, toute différente cependant, différente comme la réalité diffère du rêve incohérent.

Ce progrès par thèse, antithèse et synthèse, aura aussi son

borne. Bientôt le cercle se fermera de tous les côtés; les premières questions seront résolues, les dernières restant insolubles se dresseront tout autour de la science comme une muraille infranchissable.

Tout ne sera pas fini cependant. Ne pouvant savoir toute la vérité, il restera à éviter l'erreur; ne pouvant résoudre tous les problèmes, il restera à en résoudre le plus grand nombre possible, sans esquiver aucune difficulté, et sans admettre dans son propre système aucune contradiction véritable. Évidemment, en effet, ce n'est pas résoudre un problème que d'en nier les conditions, ce n'est pas résoudre celui de l'union de l'âme et du corps que de nier la simplicité du moi ou la multiplicité de l'organisme. Ce n'est pas non plus résoudre un problème que d'admettre à la fois deux notions rigoureusement contradictoires.

Ce dernier travail se fera au moyen du procédé que nous avons indiqué, de ce dernier jugement du bon sens qui choisit entre les contradictions réelles et les antinomies apparentes insolubles.

Alors si la méthode a été bien suivie, la science humaine sera aussi complète qu'elle peut l'être; elle atteindra tout ce qu'elle peut atteindre; elle sera le plein développement des premières notions de bon sens, dont elle n'aura sacrifié aucune, et elle ne laissera en dehors d'elle que des problèmes véritablement insolubles sous la forme de sommets obscurs en eux-mêmes, mais d'où émanera une lumière qui éclairera toute la partie accessible et connue de la réalité.

Évidemment cette méthode déplaira à certains esprits. Elle a quelque chose de vulgaire, de terre à terre, elle attache une certaine importance au bon sens, c'est-à-dire aux notions que possèdent tous les hommes; elle ne favorise pas l'aristocratie des savants et des logiciens de profession.

Elle est lente, elle exige de la patience; elle demande qu'on ne s'avance qu'à pas comptés; elle ne permet pas au philosophe de se lancer dans la haute mer des abstractions.

Il serait bien plus commode de partir d'une ou deux définitions et de tracer à grands traits le plan de l'univers; d'admettre par exemple avec Descartes deux substances, l'une consistant dans la pensée, l'autre dans l'étendue, sauf à avoir recours à

Dieu pour expliquer leurs rapports, et à transformer l'animal en une machine insensible parce qu'il ne rentre pas dans la théorie.

Nous ne nions pas ce que notre méthode a de gênant. Mais elle a ses avantages et ses qualités. En premier lieu elle est sûre. Elle ne permet au philosophe de sacrifier aucune vérité; elle lui garantit la conservation tant des premières notions du bon sens que de toutes celles qui ont été légitimement acquises.

En second lieu, elle est réellement progressive. La première condition pour avancer c'est de ne pas reculer; la première condition pour construire la partie supérieure de l'édifice, c'est de ne pas détruire la partie inférieure qui doit supporter le tout. Que de temps, que d'efforts, que de génie ont été perdus dans les démolitions et les reconstructions de la métaphysique! Que de peines ont été stérilement employées à réfuter les sophismes du scepticisme! Supposons que des hommes tels que Descartes, Leibnitz, Kant, et tant d'autres, aient tous travaillé à une même œuvre, avançant lentement et d'un pas sûr, au lieu de détruire chacun ce qu'ont fait ses devanciers, qui pourrait mesurer les progrès qu'auraient fait la psychologie et la science philosophique en général? Reid n'avait pas le génie de Kant, et cependant, parce qu'il a marché dans la droite voie du bon sens, il a fait deux découvertes qui ne périront pas, la distinction de la perception et de la sensation, et le caractère affirmatif de la connaissance humaine. De Kant, au contraire, que restera-t-il qu'une nouvelle forme de scepticisme engendrant un panthéisme qui n'est nouveau qu'en apparence et qui n'est que la répétition, dans un langage nouveau, des plus vieilles erreurs? Nous sommes convaincu qu'en s'astreignant au contrôle du bon sens la métaphysique arrivera nécessairement à des découvertes originales et inattendues, tandis que, en l'abandonnant, elle roulera toujours dans le même vieux cercle d'erreurs. Si la méthode que nous conseillons était habituellement pratiquée, peut-être serait-on privé de voir beaucoup de ces brillants systèmes, de ces erreurs ingénieuses comme celles de Leibnitz, dont on a pu dire qu'elles étaient des titres de gloire de l'esprit humain, mais

en revanche, nous osons croire que la philosophie en s'astreignant à cette marche prudente, en imitant la patience des sciences naturelles sous la discipline de Bacon, ferait de plus sérieux et de plus réels progrès dans la connaissance de la vérité.

CHAPITRE X

APPLICATION DE LA MÉTHODE ET PLAN GÉNÉRAL DE CET OUVRAGE

Nous avons indiqué dans notre introduction la thèse fondamentale dont cet ouvrage doit être la démonstration.

Elle peut être énoncée ainsi : Les substances et les causes sont contenues dans le domaine de la science expérimentale.

En d'autres termes, ce que nous voulons nier, c'est la prétendue distinction absolue entre le monde phénoménal, objet de l'expérience, et le monde substantiel, objet de la métaphysique, et par suite la prétendue séparation radicale de ces deux ordres de connaissances.

Pour démontrer cette thèse dont nous avons fait comprendre l'importance à nos lecteurs dans notre Introduction, nous avons évidemment deux choses à faire :

Il faut, d'une part, que nous définissions le plus clairement possible les notions de cause, de substance et de phénomène; que nous montrions l'impossibilité de séparer radicalement les phénomènes de leur substance et de leur cause.

Il faut, d'autre part, que nous mettions en évidence les rapports qui existent entre l'expérience et les notions de cause et de substance, que nous montrions comment ces notions peuvent être dites expérimentales.

Or, appliquant la méthode que nous venons d'exposer, ce sera dans le bon sens de l'humanité que nous chercherons les défini-

tions des termes de cause et de substance. Ce sera le bon sens qui nous éclairera sur la valeur de ces termes, et sur la nature des réalités qu'ils représentent.

Les termes étant tous compris, nous n'aurons qu'à consulter la science expérimentale elle-même, telle qu'elle est enseignée par les purs savants pour reconnaître qu'elle traite des causes et des substances.

Cette démonstration si simple présente cependant deux difficultés graves.

D'une part, il ne nous suffira pas d'énoncer les vérités de bon sens, il faudra que nous les défendions contre les faux systèmes, et principalement contre le sensualisme qui nie toutes les substances, et le matérialisme qui nie les substances spirituelles.

D'autre part, nous sommes obligé, pour résister aux faux systèmes, de donner à notre langage une très grande précision, et cependant nous voulons éviter de tomber nous-même dans un système spécial et personnel. Nous voudrions rester toujours aussi près que possible des données universelles et incontestables du bon sens.

Voici maintenant le plan général de notre démonstration.

Nous la diviserons en deux parties ; l'une spécialement consacrée à la notion de substance, la seconde à la notion de cause.

La première partie qui aura pour titre général : *Les substances et l'observation pure*, sera divisée en cinq livres.

Le premier intitulé : *Des substances*, contiendra l'exposé des notions du bon sens sur les substances, et la définition aussi exacte que possible des termes qui servent à exprimer ces notions.

Son point de départ et sa conclusion seront identiques et se résumeront en cette vérité. — Les substances sont ce qu'on nomme vulgairement les personnes et les choses.

Le second livre intitulé : *De la connaissance directe des substances*, aura pour objet de prouver d'une manière générale que les substances, c'est-à-dire les âmes et les corps, sont connues par l'expérience même, que ce sont des réalités qui tombent sous notre observation simultanément avec les qualités et les phénomènes.

Le troisième livre intitulé : *De la connaissance du moi humain*,

a pour objet de défendre la connaissance directe de la personne humaine par la conscience contre les objections des sensualistes et des matérialistes.

Le quatrième intitulé : *Théorie de la perception* est destiné à montrer que, selon les données de la science expérimentale, les corps sont l'objet direct de notre observation.

Le cinquième intitulé : *Véracité de la perception extérieure*, a pour but de défendre la réalité des corps et de l'étendue contre les objections des sensualistes.

La première partie de l'ouvrage aura pour conclusion générale que les substances, c'est-à-dire les personnes connues par la conscience, et les corps visibles et tangibles placés dans l'espace, sont directement connus par l'expérience.

La seconde partie aura pour titre : *Les causes et l'induction.*

Elle sera divisée en trois livres.

Le premier livre, intitulé : *Les causes et les lois*, contiendra la définition de ces deux termes, extraite des notions de bon sens et justifiée par des applications scientifiques.

Ce livre peut être résumé dans les trois assertions suivantes :

Les causes sont les substances considérées comme actives et produisant les phénomènes. Il y a deux sortes de causes, les causes libres et les causes physiques ; ces dernières agissent d'une manière uniforme. Les lois sont le mode d'action des causes : elles ne sont pas nécessaires et sont, sous ce rapport, distinctes des vérités mathématiques.

Le second livre, intitulé : *De l'induction dans la métaphysique et la science*, a pour objet de décrire la méthode d'induction ; de montrer comment elle permet de chercher la cause première de l'univers et de substituer une limite exacte entre la métaphysique et la science expérimentale à la fausse délimitation des positivistes.

Le troisième livre, intitulé : *Critique du positivisme*, sera comme son titre l'indique, dirigé directement contre le positivisme. Il est destiné à prouver que la formule positiviste. « *Rien ne peut être connu que les faits et leurs lois*, » est une formule équivoque, qui, serrée de près, conduit à des conséquences opposées à la raison et à la science. La conclusion générale est donc que la science n'est pas positiviste, et que le positivisme n'est pas scientifique.

Nous aurons l'occasion, dans cette démonstration, d'appliquer constamment la méthode que nous venons d'exposer.

C'est le bon sens qui sera notre unique point de départ; nous subirons toujours, et nous rechercherons même le contrôle continuel du bon sens et des faits. Nous observerons rigoureusement la règle de marcher du connu vers l'inconnu.

Comme nous nous occuperons principalement des premiers principes, nous aurons peu d'occasions d'appliquer la dernière partie de la méthode, celle qui regarde les limites de la connaissance et les antinomies.

Cependant nous rencontrerons dans la notion même de substance une antinomie apparente capitale, à laquelle il nous sera facile d'appliquer les principes que nous avons exposés. Nous retrouverons la même difficulté dans l'étude des causes et nous la résoudrons de la même manière.

PREMIÈRE PARTIE

LES SUBSTANCES ET L'OBSERVATION PURE

LIVRE PREMIER

DES SUBSTANCES

CHAPITRE PREMIER

SUBSTANCES ET PHÉNOMÈNES

§ 1. — *Les personnes et les choses opposées aux actions et aux évènements.*

Les objets et les faits, soit internes, soit externes, qui tombent sous notre observation, peuvent être considérés à deux points de vue très distincts.

On peut les considérer en eux-mêmes et tels qu'ils existent. On peut les considérer dans leurs actions ou leurs modifications.

Considérés en eux-mêmes, ces objets sont ce que nous nommons vulgairement les personnes et les choses.

Considérés dans leurs modifications, ces objets d'observation sont des évènements, des changements, des actions.

Rien de plus vulgaire, mais aussi rien de plus profondément philosophique que cette distinction.

Autre chose est ce qui existe, autre chose ce qui arrive, ce qui survient. Autre chose est un agent, autre chose son acte. Autre chose est un corps mobile, autre chose un mouvement.

Les objets d'observation du premier genre, les personnes ou les choses prennent en philosophie le nom de substances.

Dans cette catégorie se rangent les corps, les substances que la chimie étudie, les animaux que l'histoire naturelle décrit, les personnes, le moi humain, sujet de la pensée, etc...

Les objets du second genre, les évènements et les actions, prennent le nom de phénomènes.

Dans la catégorie des phénomènes, nous trouvons les mouvements des corps, les combinaisons et les modifications des substances, les changement d'état que la physique étudie, les fonctions de l'organisme, les idées et les actes des personnes, etc...

Les substances constituent le monde réel.

Les phénomènes constituent l'histoire du monde.

Sans doute, ces deux termes n'ont pas toujours en philosophie le sens précis que nous leur donnons ici. Souvent, on entend par substances, non pas les personnes ou les choses elles-mêmes, mais une matière dont on suppose, à tort ou à raison, les choses composées, un fond indéterminé, dont les êtres réels que nous observons ne seraient que des modifications.

De même le nom de phénomène qui, étymologiquement, veut dire objet observable, est parfois appliqué à des êtres subsistants, à des personnes ou à des choses, considérées comme sujet d'une expérience.

Ce même terme de phénomène se prend quelquefois pour une apparence durable et non pour un fait qui s'écoule.

Mais il appartient au philosophe de préciser les termes dont il se sert.

Nous adopterons donc désormais le terme de substance pour désigner exclusivement les êtres réels déterminés que nous pouvons observer, et le mot de phénomène pour désigner leurs modifications.

La substance, c'est ce qui existe, ce qui subsiste. — Les substances, ce sont les personnes et les choses. Le phénomène, c'est ce qui arrive, ce qui survient, ce qui se passe. — Les phénomènes, ce sont les actions, les évènements, etc.

§ 2. — *Fondement de la distinction de ces notions.*

Il est clair que le fondement de la distinction entre ce qui subsiste et ce qui se passe, entre la substance et le phénomène, doit être cherché dans un rapport avec la notion de temps. Subsister, se passer, c'est être dans le temps, c'est durer, mais c'est durer d'une manière différente.

Seulement ce serait une grave erreur de croire que la substance diffère du phénomène parce que l'une dure plus longtemps que l'autre. Ce n'est pas le plus ou moins de durée qui distingue ces notions, c'est l'espèce de la durée, la manière dont l'une et l'autre durent.

Une substance peut avoir une durée très courte, et un phénomène une durée immense.

Le mouvement du soleil est un phénomène qui dure depuis une centaine de siècles sinon plus; la petite fleur éphémère qui fleurit le matin et sèche le soir est une substance.

Le caractère propre du phénomène, c'est que son essence est de s'écouler : c'est la durée qui le contient, le détermine et le mesure. Otez-lui la date de son commencement et de sa fin, et il n'en reste qu'une notion incomplète. Tout évènement implique une époque, tout acte et toute sensation un moment.

La substance, au contraire, subsiste dans le temps sans être, si j'ose ainsi parler, pénétrée par le temps. Elle a pu commencer et elle pourra finir; mais ni son origine ni sa destruction future ne font partie de la notion de son existence actuelle.

Je puis posséder la notion d'une maison, en dessiner le plan d'une manière complète, sans savoir depuis quand elle est construite. Je ne puis, au contraire, connaître un évènement, sans savoir quand il a commencé et quand il a fini.

Le temps est la mesure des phénomènes. En partageant en époques la durée d'un phénomène, on partage le phénomène lui-même en parties distinctes. En ajoutant bout à bout des évènements consécutifs, on compose un phénomène plus général qui en est la somme.

Supposons un corps qui, en dix heures, parcourt vingt lieues; le phénomène total est la somme de dix déplacements partiels dont chacun consiste à parcourir deux lieues en une heure.

Les substances ne se prêtent point à une opération semblable. L'obélisque de Louqsor dure depuis quarante siècles; est-ce une raison pour qu'il puisse être partagé en quarante parties? Peut-on ajouter l'obélisque qui existait hier et celui qui existe aujourd'hui pour former un obélisque double, comme un voyageur ajoute la route de la veille à celle du lendemain?

Évidemment, cela est absurde. La substance ne se mesure pas par le temps. Pour me servir de l'expression des algébristes, elle n'est pas fonction du temps.

Le changement est accessoire dans la substance, il est le fond même du phénomène.

Tandis que le phénomène, couché sur la trame mobile du temps, correspond par ses diverses périodes aux diverses époques, la substance existe tout entière dans chaque partie de sa durée.

Aussi l'existence des phénomènes est-elle instantanée. Le phénomène passé n'existe plus, le phénomène à venir est encore un pur néant.

La substance, au contraire, possède réellement un passé et un avenir; elle a existé et elle existera; elle contient en elle-même un fond identique qu'elle possédait hier et qu'elle conservera demain.

On pourrait dire que le temps coule sur les substances et emporte les phénomènes. Mais cette métaphore n'exprimant pas assez l'infinie mobilité des phénomènes et l'empire réel de la durée sur les substances, nous préférons dire que le temps emporte les substances et que, suivant l'image antique, il dévore et reproduit constamment les phénomènes.

§ 3. — *De la durée subsistante et de la durée fluente.*

Pour résumer les idées précédentes et pour bien préciser les deux espèces de durée qui caractérisent la substance et le phé-

nomène, nous appellerons celle de la substance *durée subsistante;* celle du phénomène qui s'écoule *durée fluente.* L'une et l'autre se composent des mêmes intervalles de temps; elles coïncident ensemble parfaitement, mais leur espèce est distincte. L'une est le repos, la permanence durable : l'être identique qui possède cette durée traverse le temps et relie les diverses époques au travers desquelles il persévère. La seconde est le mouvement, l'écoulement : le phénomène dont cette durée est la mesure fuit constamment, chacun de ses instants chasse et détruit le précédent.

A ces deux sortes de durée, correspondent deux sortes d'observations. Les unes, que nous pouvons appeler observations statiques, saisissent l'être en repos et atteignent ses qualités permanentes; les autres, que nous appellerons observations dynamiques, portent proprement et directement sur le phénomène mobile. Les premières observations n'exigent pas une mesure du temps, tandis qu'elle est essentielle pour celles de la seconde espèce.

§ 4. — *Hétérogénéité des notions de substance et de phénomène.*

De cette différence si profonde entre la substance et le phénomène, quant au mode même de leur existence, résulte une conséquence plus importante qu'elle ne semble au premier abord.

C'est la complète hétérogénéité de ces deux notions, l'impossibilité de les faire rentrer dans un genre commun.

Tous les êtres réels, les corps et les âmes, les êtres organiques ou inorganiques peuvent être rangés en genres, en espèces, en classes de plus en plus étendues, et s'enveloppant l'une l'autre. Tous enfin sont compris dans un même genre suprême : la substance.

De même, tous les phénomènes spirituels ou matériels, moraux ou physiques peuvent être rangés en classes, et tous sont compris dans une même dénomination : celle de phénomènes.

Mais les phénomènes et les substances sont absolument irréductibles entre eux.

Un homme et un animal, cela fait deux êtres organiques.

Un animal et une pierre, ce sont deux substances.

Un mouvement et une sensation, ce sont deux faits.

Mais une personne et un évènement mis à côté l'un de l'autre, comment les désigner sous un même nom? Comment les ajouter? L'addition est impossible. Ce sont des notions trop disparates.

On dira peut-être ce sont deux réalités. Mais le mot de réalité ne se prête à cette réunion de notions incompatibles que parce qu'il est extrêmement vague. Dès qu'on veut lui donner un sens précis, la réalité qui est une chose ou une personne, et la réalité qui est un évènement, deviennent si distinctes et si éloignées l'une de l'autre, que véritablement tout rapport entre elles disparaît.

Les philosophes scolastiques avaient déjà fait cette remarque en désignant par le terme vague *ens* qui n'a aucun terme vraiment correspondant dans notre langue, toutes les réalités possibles; ils avaient observé que ce terme n'indique pas un genre qui embrasse la substance et le phénomène, que ce n'est qu'un mot vague dont la signification varie avec l'objet auquel on l'applique.

Est-il besoin d'observer que cette remarque à elle seule anéantit la philosophie superficielle qui veut faire de la substance une collection de phénomènes? Une collection est de même nature que les parties dont elle se compose.

La substance et le phénomène sont absolument hétérogènes.

§ 5. — *Identité concrète de la substance réelle et du phénomène réel.*

Qui ne croirait, après ce que nous venons de dire de ces deux notions, que leurs objets réels sont absolument distincts?

Qui ne croirait qu'il y a dans ce monde, d'un côté des substances, êtres durables, et de l'autre des phénomènes, êtres successifs dont la réalité s'écoule avec le temps?

Et cependant, tout au contraire, le phénomène considéré dans sa réalité se confond pleinement et de tout point avec la substance à laquelle il appartient, et s'absorbe en elle.

Considérons d'un côté le fait de la chute d'une pierre et d'un autre côté la pierre tombante : sont-ce deux choses ? sont-ce deux objets différents ? Nullement ; la chute c'est la pierre tant qu'elle tombe. Il n'y a pas deux réalités distinctes, la pierre et le mouvement de la pierre. Il n'y en a qu'une seule, la pierre en mouvement.

Mettez de l'acide sulfurique dans un vase qui contient de la potasse. Que se passera-t-il ? Des phénomènes, une combinaison chimique avec ébullition de la liqueur. Qu'y a-t-il réellement dans le vase ? Des substances, les corps composants et le produit de leur combinaison.

Il n'y a donc pas deux réalités, l'une substantielle, l'autre phénoménale. Il n'y en a qu'une, les personnes et les choses ; les phénomènes ne sont que les personnes et les choses considérées dans leur état d'activité et de changement.

Dès lors tout ce que nous avons dit du phénomène peut s'appliquer à la substance en tant qu'elle n'est qu'une même et identique réalité avec lui. C'est le même être qui subsiste et qui s'écoule, qui possède une nature indépendante du temps et une vie qui s'écoule avec la durée.

Ces deux rapports de permanence et de succession, cette existence durable et cette existence instantanée et constamment renouvelée, c'est le même individu réel qui les possède.

Que conclure de cette apparente contradiction ?

Serait-ce donc notre esprit seul qui créerait la différence entre la substance et le phénomène ? Cette distinction serait-elle purement subjective ?

Gardons-nous de nous laisser aller à cette pensée ; ce serait mettre en question le fond même de notre raison.

En distinguant le phénomène de la substance, notre esprit n'agit pas arbitrairement ; il n'invente rien, il n'affirme que ce qui se présente à lui. Si la même et identique réalité lui apparaît comme subsistant et comme s'écoulant, si elle prend alternativement dans sa conception la forme d'une personne ou celle d'une action, c'est que la réalité elle-même possède ces faces distinctes.

Les personnes et les choses sont réelles. Les faits et les évènements sont réels.

Les faits et les évènements, considérés d'une certaine manière, se confondent absolument et s'identifient avec les personnes ou les choses dont ils sont la manifestation.

Considérés d'une autre manière, par l'effet d'une abstraction involontaire et nécessaire, ils constituent tout un autre ordre d'objets d'observation.

Mais quoi ! il y aurait donc dans les êtres des contradictions cachées? L'être serait à la fois permanent et successif? Le phénomène serait à la fois identique à la substance et différent d'elle? N'approchons-nous pas ainsi du système de Hegel, de l'identité des contraires, et de l'indifférence du différent?

Nous ne pouvons donner en ce moment la réponse à cette difficulté. Elle résultera bientôt d'une étude plus complète de la nature de l'être concret et des procédés de l'intelligence humaine.

Contentons-nous de dire qu'il n'y a pas ici une contradiction réelle, mais une apparence de contradiction résultant de la limite de notre connaissance.

Nous avons d'ailleurs déjà dit, que si Hegel avait sagement limité son système de thèse et d'antithèse, s'il avait admis, non d'absolues contradictions, mais des oppositions d'idées si voisines de la contradiction qu'on puisse à grand'peine les en discerner, il aurait peut-être ouvert de nouvelles routes à la science, au lieu de détruire, comme il l'a fait par son système, l'instrument même des découvertes philosophiques.

Arrêtons-nous sur le bord de cet abîme ; nous y reviendrons plus tard pour essayer d'en déterminer les limites, et même d'en sonder la profondeur.

Reprenons, malgré ce que ces résultats ont d'étrange et de mystérieux, l'analyse de la notion de substance.

§ 6. — *Dépendance de la réalité du phénomène par rapport à celle de la substance.*

Hétérogènes et incompatibles quand on les considère d'une manière générale et abstraite, s'identifiant au contraire quand on

les considère dans leur sujet concret, les notions de phénomène et de substance sont subordonnées l'une à l'autre.

La substance est le sujet, le support nécessaire du phénomène.

Tout mouvement est le mouvement d'un corps, toute pensée est la pensée d'un esprit.

Séparé de la substance, le phénomène n'est plus qu'une abstraction, une idée pure; au point de vue de la réalité, il équivaut au néant.

Un mouvement qui n'est pas le mouvement d'un mobile, une sensation qui ne serait pas éprouvée par un être sensible, ce ne sont que des idées abstraites.

Ainsi la réalité du phénomène dépend de celle de la substance, ou plutôt elle n'est que la réalité même de la substance considérée dans une de ses manifestations particulières.

La réciproque n'est pas vraie.

La substance, la personne ou la chose ne dépend pas de ses phénomènes. Elle existe avant eux, ils peuvent changer ou cesser d'exister sans qu'elle périsse.

L'existence d'un corps ne dépend pas de ses mouvements, celle d'un organisme de ses fonctions.

Il faut exister avant d'agir, ou de subir des modifications.

La substance est antérieure en nature au phénomène.

De là une nouvelle définition de la substance.

La substance existe en elle-même. Le phénomène existe dans la substance.

La substance est *l'être en soi*.

Le phénomène est *l'être qui subsiste dans un autre*. « *Ens in alio* » comme disent les scolastiques, ici encore profondément vrais.

Revenons pour plus de clarté sur l'origine de ces notions.

Ce qui se présente à nous le plus souvent, c'est le phénomène, ce sont les changements, les modifications des êtres.

Simultanément avec ces changements nous concevons des êtres, des corps, des substances auxquels ces changements arrivent. Comparant en général la notion des phénomènes avec celle des substances, nous les trouvons distinctes et même opposées quant à leurs relations avec le temps; les uns s'écoulent, les autres subsistent. Examinant ensuite en particulier le rapport

de chaque phénomène même avec l'être qui en est le sujet, nous voyons qu'ils sont identiques ; que le phénomène c'est la substance elle-même vue dans un de ses actes. Mais, chose remarquable ! ce n'est pas la substance qui s'absorbe dans le phénomène, c'est le phénomène qui se fond dans la substance.

La première notion qui s'est présentée à nous, celle qui semble le premier objet de l'expérience, se résout dans la seconde. Mais la seconde ne peut pas rentrer dans la première.

On peut dire avec vérité :

Il n'existe que des substances, des personnes et des choses.

Cela est vrai, car les faits et les évènements ne sont que les choses et les personnes en tant qu'elles changent, remuent ou agissent.

Au contraire, si l'on disait avec certains philosophes :

Il n'existe que des faits et des évènements ; il n'y a pas de corps mais des mouvements, pas d'esprits, mais des pensées; on émettrait une assertion contraire à l'évidence et au bon sens.

En effet, les seuls phénomènes réels étant les phénomènes des substances, les seuls mouvements réels ceux des corps, les seules pensées réelles celles des esprits, avec quelle sorte de phénomènes prétendrait-on construire le monde?

Avec des phénomènes réels? mais ces phénomènes appartiennent à des substances qui leur sont antérieures et leur servent de sujets.

Avec des phénomènes sans substance? Mais des phénomènes sans substance sont de pures abstractions, de pures idées qui n'existent que dans l'esprit du philosophe et non dans la nature des choses.

Tout ceci semble inutile à dire. Il faut le dire cependant puisque des hommes sérieux disent le contraire.

CHAPITRE II

SUBSTANCES ET QUALITÉS

§ 1. — *Origine de cette distinction.*

La substance se distingue du phénomène par l'opposition entre la permanence et la succession.

Elle se distingue de la qualité par un rapport d'une autre espèce. — La substance est un être unique; les qualités en sont les faces diverses. — C'est donc l'unité ici qui s'oppose à la diversité.

Examinons sur un exemple comment se produit spontanément cette opposition.

J'ai sous les yeux un objet quelconque ; je prends pour exemple une orange.

L'examinant, je trouve qu'elle est jaune, ronde, pesante, solide.

Je conçois dès lors les idées distinctes de couleur jaune, de forme ronde, de pesanteur et de solidité.

Mais en même temps, je conserve l'idée de l'objet tout entier, de l'orange.

L'orange est la substance.

La couleur[1] jaune, la forme ronde, la pesanteur, la solidité sont les qualités de l'orange.

[1] J'entends par couleur, non l'impression visuelle variable, mais une propriété fixe de l'orange qui se manifeste suivant les circonstances par différents effets de

Prenons un exemple d'un autre ordre.

En réfléchissant sur moi-même, je reconnais que je suis intelligent, sensible, actif.

De là des idées d'intelligence, de sensibilité, d'activité.

Mais je conserve néanmoins l'idée de ma personne qui est unique.

Je reconnais que ces facultés sont à moi, que ce sont mes facultés, et, par analogie avec l'exemple précédent, je les nomme mes qualités.

A ces qualités diverses j'oppose ma personne. Je reconnais ainsi que je suis une substance dont l'intelligence, l'activité, la sensibilité sont les qualités.

§ 2. — *Sens précis du mot qualité.*

Ici je dois faire une observation importante sur le sens du mot *qualité.*

Ce mot a deux sens. Le sens philosophique est celui que nous adoptons, il désigne une des faces diverses d'un être réel. C'est un sens très général, qui comprend un grand nombre de subdivisions, propriétés, facultés, attributs, modes, etc. Le même terme de qualité a un sens vulgaire plus précis et plus limité. Selon ce second sens, la qualité indique simplement une certaine variété de la nature d'un être, et se détermine par comparaison avec un être à peu près semblable. C'est ainsi que les qualités morales sont certains degrés et certaines variétés de nos facultés intellectuelles ou affectives; dire qu'un homme possède une de ces qualités, c'est dire qu'il est meilleur ou plus sage que la moyenne des hommes. Selon ce second sens, on ne pourrait pas dire que l'intelligence, l'activité, la sensibilité, sont des qualités; il faudrait dire des facultés ou des puissances.

Mais la philosophie a besoin d'un terme général qui désigne toutes les décompositions idéales des substances qui ont un caractère de permanence, de même qu'elle a besoin d'un terme

lumière et d'ombre. — Voir d'ailleurs sur ce point le livre IV de cet ouvrage, intitulé : *Théorie de la perception*, ch. IV.

qui désigne tous les aspects successifs des êtres réels. Nous avons choisi, conformément au langage habituel des philosophes, le terme de qualité pour désigner indifféremment l'une de ces espèces de notions, le terme de phénomène pour désigner l'autre. Ainsi, pour nous, tout fragment idéal de la substance, propriété, faculté, puissance, mode, attribut, qu'il fasse partie de l'essence de l'être, ou qu'il lui soit accidentellement uni, sera désigné sous le terme général de *qualité*, à la seule condition que l'objet ainsi considéré à part de la substance soit permanent comme elle. Toute action, toute modification successive de la substance sera désignée par le nom de phénomène.

Il serait sans doute désirable que la philosophie s'écartât très peu du langage vulgaire, mais il est nécessaire qu'elle s'en écarte un peu, et qu'elle adopte, dans une certaine mesure, un langage technique pour éviter les confusions et les amphibologies qui se rencontrent souvent dans la langue consacrée par l'usage général.

§ 3. — *Inséparabilité absolue des qualités d'avec la substance.*

Revenons sur l'opération intellectuelle par laquelle les qualités ont été séparées de la substance et hâtons-nous d'en constater le singulier caractère.

En même temps que je sépare par la pensée, les diverses qualités de l'orange, je sais de science certaine que cette division ne peut pas être réalisée en fait.

Il serait absurde de séparer la couleur jaune de l'orange elle-même et de ses autres qualités.

Qu'un homme vienne me dire qu'il va séparer les qualités de l'orange l'une de l'autre, comme il pourrait en séparer les quartiers, qu'il va mettre dans sa main droite la forme ronde, dans sa main gauche la couleur jaune, je le traiterai de fou; je ne pourrai attacher à ses paroles aucun sens.

Ainsi ce que l'intelligence fait lorsqu'elle distingue les diverses qualités d'un être, c'est diviser l'indivisible. C'est exécuter par la pensée une séparation qui non seulement ne peut pas être réelle-

ment exécutée dans la réalité, mais dont l'exécution n'est même pas concevable.

Est-il nécessaire de réfuter maintenant les philosophes qui ont assimilé la substance à un tout et les qualités à des parties de ce tout?

Les parties sont séparables réellement l'une de l'autre, les qualités ne le sont pas.

Les parties ont une existence propre; les qualités n'existent que dans la substance.

§ 4. — *Réalité de la distinction des qualités.*

Pourquoi notre intelligence distingue-t-elle ainsi des qualités dans la substance?

Est-ce une opération arbitraire? Est-ce l'effet du libre choix de l'observateur?

Nullement. Cette opération est nécessaire. Il est impossible de ne pas reconnaître diverses qualités dans une substance et de ne pas reconnaître précisement certaines qualités distinctes.

En faisant cette division, nous ne tranchons pas au hasard dans l'être, nous opérons comme l'anatomiste qui sépare des organes, comme le chimiste qui analyse un mélange. La diversité des qualités n'est pas inventée, elle est perçue par notre intelligence.

Elle était donc dans les choses elles-mêmes. Les êtres possèdent donc une unité réelle qui fait qu'ils sont des substances, et une diversité non moins réelle, qui fait qu'ils se déploient en qualités.

§ 5. — *Expression logique de l'unité de la substance et de la diversité des qualités.*

Ce double point de vue de tous les êtres, uns dans leur fond, divers dans leurs qualités, s'exprime d'une manière très remarquable par deux sortes de jugements immédiats, en apparence contradictoires et tous deux vrais.

Considérées d'une manière abstraite et générale, les qualités diffèrent du tout au tout, elles peuvent être distinguées par un jugement négatif.

Considérées dans leur réalité concrète en tant que ne faisant qu'un avec la substance, elles s'identifient.

Ainsi pour reprendre notre exemple de l'orange jaune, sphérique et solide, on pourra dire :

La couleur jaune de l'orange n'est pas *la solidité*.

La forme sphérique n'est pas *la couleur jaune*.

Mais on devra dire en même temps :

L'objet jaune est *le même que l'objet solide*.

L'objet sphérique est *le même que l'objet jaune*.

Distinction abstraite, identité concrète, telle est l'expression du rapport des qualités entre elles et avec leur sujet.

§ 6. — *Vraie nature de la substance par rapport à ses qualités. Fausseté des métaphores vulgaires.*

La diversité des qualités est donc réelle, mais comme ces qualités ne sont que des points de vue de la substance, il s'ensuit que la diversité existe dans la substance elle-même.

Mais il y a aussi dans la substance une absolue unité; ces qualités diverses ne font qu'un même être.

Cela est vrai lors même que d'ailleurs cet être serait complexe et divisible en parties. Il n'en serait pas moins, par rapport à ses qualités, un centre unique, un support indivisible.

Ainsi l'un et le divers existent dans les êtres.

Les qualités se fondent d'une manière complète en un seul individu. De là le nom d'être concret imposé aux substances par opposition aux qualités abstraites.

Ce qui a souvent égaré les métaphysiciens sur ce sujet difficile, c'est la tentative vaine de représenter par une métaphore matérielle le rapport de la substance et de ses qualités.

Pour les uns, la substance a été considérée comme un faisceau de qualités ; comparaison évidemment erronée, puisqu'elle suppose que les qualités existent par elles-mêmes et ne sont

réunies qu'après coup pour former la substance. C'est transformer la substance en un agrégat.

D'autres, plus frappés de l'unité et de la réalité de la substance, ont voulu placer cette unité dans un sujet distinct des qualités elles-mêmes, et leur servant de support.

La métaphore qu'ils emploieraient volontiers serait celle du bâton d'ambre autour duquel les qualités viendraient adhérer, comme les objets légers retenus par l'électricité.

Mais ces fétus, quelque légers qu'on les suppose, seraient déjà des substances et n'auraient pas besoin d'un support pour exister.

Il nous paraît impossible de représenter par une figure matérielle cette relation si intime de l'un et du divers, cette coexistence dans un même et identique être d'attributs distincts, l'étendue et la solidité dans les corps, l'intelligence et l'activité dans les âmes.

Le nom même d'être concret donné aux êtres réels est une preuve de l'effort impuissant de l'esprit humain essayant de définir l'indéfinissable. Concret, c'est-à-dire intimément uni, fondu ensemble, n'exprime qu'imparfaitement cette pénétration réciproque des divers attributs des êtres qui fait que l'objet étendu est solide et l'objet solide est étendu, que l'être actif est intelligent et que l'être intelligent est actif.

Ainsi, en résumé, le rapport de la substance à ses qualités est un rapport *sui generis* irréductible à tout autre rapport.

On peut essayer de le faire comprendre par certaines analogies; mais ces analogies sont imparfaites, et le meilleur moyen de bien se rendre compte de ce qu'est une substance et de ce que sont des qualités, c'est de se placer en présence d'un exemple particulier, pour voir de nouveau naître dans son esprit cette capitale distinction.

C'est un procédé plus prudent, plus scientifique, plus expérimental que celui qui consiste à choisir une définition arbitraire ou à s'appuyer sur des comparaisons nécessairement inexactes.

CHAPITRE III

ATTRIBUTS, MODES ET PUISSANCES

Nous avons dans nos deux premiers chapitres déterminé les relations qui existent d'une part entre les substances et leurs phénomènes, et d'autre part entre les substances et leurs qualités. La permanence opposée à la succession, la diversité opposée à l'unité, telles sont les deux oppositions relatives qui se sont manifestées à notre raison, en considérant des substances, des qualités et des phénomènes particuliers.

Nous avons reconnu également que ces oppositions si tranchées dans notre pensée, n'empêchaient pas un accord, une coexistence, une fusion intime, une véritable identité dans la réalité concrète.

Mais nous n'avons pas terminé l'étude consciencieuse que nous avons entreprise de ces notions si vulgaires et si profondes à la fois.

Nous allons maintenant rapprocher l'une de l'autre la notion de qualité et celle de phénomène, les éléments idéaux divers et les faces successives de l'être concret. De cette comparaison vont résulter des notions nouvelles, ou plutôt, d'autres notions, familières à tous les esprits, vont nous apparaître à leur vraie place et dans leur véritable rapport.

§ 1. — *Opposition entre la qualité et le phénomène.*

L'opération par laquelle la qualité a été extraite de la substance, est indépendante de la notion de temps.

Il en résulte que la qualité ne s'écoule pas comme le phénomène. Sa durée est la durée immobile comme celle de la substance et non la durée *fluente* comme celle du phénomène.

L'observation que nous faisons des qualités d'une orange, de sa couleur et de sa forme, et l'abstraction spontanée que nous avons faite de ces qualités, ont porté sur quelque chose de permanent. C'est une observation statique et non dynamique.

Il y a donc, entre la qualité et le phénomène, relativement à l'espèce de la durée, une opposition semblable à celle qui existe entre la substance elle-même et le phénomène.

§ 2. — *Des attributs et des modes.*

Parmi les qualités que notre intelligence découvre et distingue dans les êtres, il en est qui sont plus durables que les autres.

Quelques-unes sont tellement essentielles à l'être lui-même, qu'il est impossible de le concevoir sans elles. Nous les nommerons *attributs* de l'être, et nous dirons qu'ils constituent son *essence*. Telles sont l'étendue pour les corps, l'activité pour les esprits.

D'autres qualités sont accidentelles : elles peuvent affecter la substance à certains moments et non à d'autres, tels sont les mouvements des corps : telles sont encore les affections de l'âme, la douleur et la joie.

Nous appellerons ces qualités mobiles et variables *modes* de la substance.

Ainsi le mouvement sera un mode de la matière, la joie un mode de la personne humaine[1].

Il importe de ne pas confondre le *mode* avec le *phénomène*.

Le mode, quelque adventice, quelque variable qu'il soit, est

[1] *La délimitation exacte entre* les attributs et les modes est très difficile à faire. *C'est un problème profond de* métaphysique : c'est le problème de la recherche des *essences. Aussi, c'est une* question de savoir si l'étendue réelle est essentielle à la *substance des corps, ou si* le *corps* ne pourrait pas, sans être dénaturé, subsister *accidentellement* sans étendue. Ici, nous n'avons besoin que d'indiquer le principe *de la distinction.*

toujours de l'espèce de la qualité. Il peut sans doute cesser d'exister sans que la substance périsse ou soit dénaturée; en cela il diffère de l'attribut. Mais tant qu'il existe, il dure d'une manière permanente ; son être est indépendant du temps ; sa durée est de la première espèce ; c'est une durée subsistante. La forme d'un monument égyptien est un mode qui pourrait être changé sans que la substance du monument pérît. Cependant cette forme est identiquement la même qui existait il y a trois mille ans. Elle ne se multiplie pas avec les années, elle ne se divise pas en périodes comme le ferait une action ou un changement de l'être.

Au contraire, le phénomène proprement dit, l'évènement qui survient, possède la seconde espèce de durée, la durée fluente, il passe et il s'écoule.

Le phénomène consiste précisément dans le changement du mode, dans la substitution d'un mode à un autre.

Les modes sont les termes extrêmes du changement ; le phénomène, c'est le changement lui-même.

Dans un corps en mouvement, le corps mobile est la substance, la vitesse du corps considérée comme une de ses propriétés est un mode variable, le déplacement successif et mesuré par le temps est le phénomène.

§ 3. — *Des puissances actives ou passives.*

Il y a, comme nous le voyons de plus en plus clairement, dans toute substance, c'est-à-dire dans tout être réel, dans toute personne ou dans toute chose, une coexistence singulière de la permanence et de la succession.

Les deux espèces de durée, la durée subsistante et la durée fluente coulent côte à côte comme dans le même lit, dans l'indivisible unité des êtres concrets. L'être subsiste; son unité, son individualité, ce qui fait qu'il est lui-même et non pas un autre subsiste ; son essence ou ses attributs subsistent également, et en même temps les modes succèdent aux modes, et les phénomènes s'écoulent. Et cependant les modes et les phénomènes ne sont que la substance elle-même, se déployant de diverses manières.

Or, de cette coexistence de la permanence et de la succession résulte une nouvelle notion qui rentre dans le genre des qualités (grâce à la manière dont nous avons défini ce terme) mais qui a ses caractères spécifiques propres.

C'est la notion de puissance, qui se divise elle-même en celle de faculté et de capacité.

Le mode disparaît et est remplacé par un autre ; le phénomène s'écoule et fuit dévoré par le temps.

Ne faut-il pas qu'il y ait, dans la face permanente de l'être substantiel, quelque chose qui corresponde à ce flot mobile qui constitue sa face fluente et successive?

Notre raison l'affirme.

Quand une substance a possédé un certain mode et que ce mode a été remplacé par un autre, il reste dans la substance une aptitude, une capacité à posséder ce mode.

Un corps se meut, il reste *mobile*.

Un homme réfléchit, il s'endort et cesse pour le moment de réfléchir; il demeure intelligent et capable de réfléchir.

De même à chaque phénomène qui s'écoule sur la face de l'être, correspond une capacité permanente.

Ce sont ces capacités que nous nommons puissances de la substance.

Elles rentrent, comme on le voit, dans le genre de la qualité ; ce sont des décompositions idéales de l'être substantiel dont la durée est permanente. Ce sont des points de vue, des aspects divers d'une même substance.

On peut en distinguer deux espèces, suivant que la substance est considérée comme produisant ou comme subissant et recevant le mode, suivant qu'elle est active ou passive.

Les puissances actives prennent le nom de *facultés*, quand il s'agit des personnes, *propriétés actives* quand il s'agit des choses.

Les puissances passives prennent le nom de *capacités* ou *propriétés passives*.

Ce qui distingue ces divisions idéales de l'être de celles que nous avons considérées précédemment, c'est qu'elles ne résultent pas d'une manière aussi directe de l'observation.

Quand nous avons séparé par la pensée la couleur jaune et la forme ronde de l'orange, notre opération abstractive a porté directement sur la réalité observable qui se manifestait à nous.

Quand nous distinguons les facultés de notre âme, ou les capacités des corps telles que la mobilité ou l'inertie, nous partons des phénomènes successifs que nous avons constatés et qui sont d'espèces diverses; nous rapprochons ces phénomènes de la substance unique qui s'est manifestée dans chacun d'eux, et nous formons ainsi la notion d'un point de vue, d'une face de cette substance qui correspond à chaque espèce différente de phénomènes.

Mais ces facultés, ces capacités ne sont pas des êtres réels, elles sont inséparables en réalité de la substance; elles ne sont que la substance vue sous un certain aspect.

C'est donc au fond le même genre de décomposition idéale que nous avons déjà étudié; seulement, au lieu d'être directement observable, la face de l'être qui porte le nom de faculté ou de capacité ne se découvre que dans les modes variables ou les phénomènes successifs qui la manifestent.

Les puissances sont cependant réelles et déterminées. Elles résultent en effet de la permanence même de l'être réel. Cette permanence ne consiste pas en effet dans la simple durée de l'existence; elle consiste en ce que l'être reste le même sous différentes variations, en ce qu'il n'est capable que de certains phénomènes; en ce que la mesure, la loi et l'ordre de ces phénomènes dépendent d'un élément fixe, la nature de l'être. Or, cette fixité déterminée de l'être est précisément exprimée par la distinction et l'énumération de ses facultés et de ses capacités. Il n'y a pas d'autre manière de l'exprimer.

Chaque substance peut produire ou subir certains phénomènes, et ne peut pas en produire ni en subir d'autres, au moins quand elle est dans un certain état. C'est cette vérité que nous exprimons lorsque nous disons qu'elle possède certaines capacités ou certaines facultés.

Les puissances des êtres ne sont donc pas des entités mystiques ou chimériques; ce sont des notions qui résultent de l'expérience elle-même et qui surgissent des faits.

Il est vrai que ces puissances ne sont pas directement observables ; elles sont cachées, mais elles se révèlent dans les phénomènes.

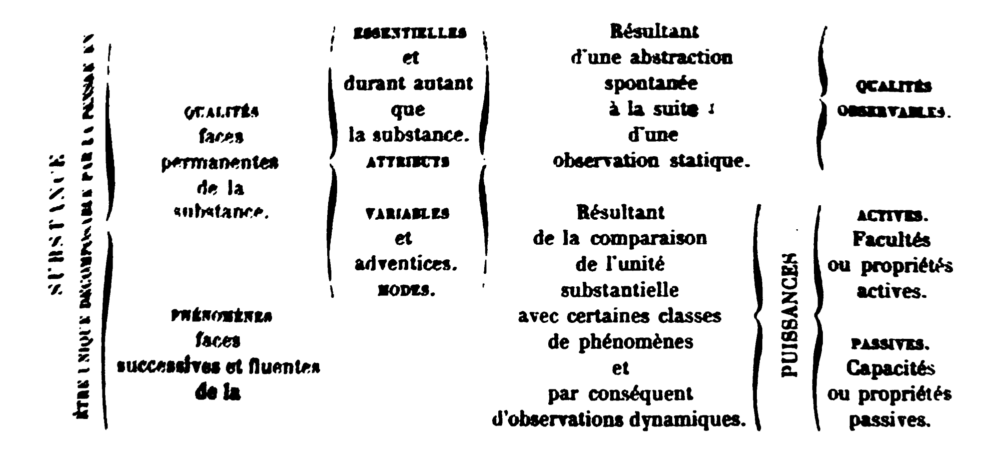
Les êtres étant permanents et ne se manifestant pas toujours, ont une partie d'eux-mêmes actuellement visible, et une partie réelle, mais cachée.

Les êtres étant permanents dans leur nature, mais ne subissant que successivement divers phénomènes, doivent avoir des puissances qui ne sont pas en acte : ils doivent avoir des aptitudes qui actuellement ne sont pas réalisées.

C'est donc de l'expérience même et des faits que sort la notion de puissances actives et passives. Si elle a quelque chose de mystérieux, cela tient à ce que les êtres réels eux-mêmes contiennent un mystère, un point obscur et impénétrable, l'union de la permanence et de la succession, l'union de la diversité et de l'unité.

Remarquons, en dernier lieu, que les puissances d'une substance peuvent être soit des attributs, soit des modes. L'intelligence, l'activité, sont des attributs de la personne humaine. La science, la vertu, sont des modes. La mobilité et l'inertie sont des attributs des corps. La force vive, puissance motrice qui pourrait produire divers phénomènes, est un mode du corps en mouvement.

§ 4. — *Tableau des principales décompositions de l'unité substantielle.*



§ 5. — *De la puissance et de l'acte.*

La notion des puissances actives et passives des substances nous conduit à l'explication rationnelle d'une autre distinction très fréquemment employée en philosophie.

C'est celle de la *puissance* et de l'*acte*. Nous avons reconnu que les substances, êtres permanents et durables, sont susceptibles de modes adventices qui se succèdent les uns aux autres. Nous avons reconnu également qu'à chacune de ces séries variables correspondent, dans le sein mystérieux de l'être concret, autant de puissances, c'est-à-dire de facultés ou de capacités.

Dès lors, il est facile de conclure que, dans toute substance réelle, il existe à chaque instant des capacités et des facultés non réalisées, mais déterminées cependant et faisant partie de la substance elle-même.

Or, on donne en philosophie le nom général de *puissance* à cette partie non réalisée de l'être, et le nom d'*acte* à l'ensemble des modes ou phénomènes qui sont actuellement réalisés.

On dit aussi qu'un corps en repos actuel est mobile en puissance, c'est-à-dire qu'il est capable de se mouvoir, tandis qu'il n'est pas intelligent en puissance, puisqu'il n'est pas capable de le devenir.

On dit, en général, que toute substance contient en *puissance* beaucoup plus de modes et de phénomènes qu'elle n'en contient en acte.

Cette distinction de la puissance et de l'acte sort, comme on le voit nécessairement, de la nature même des substances observables ; c'est parce qu'elles sont permanentes et successives, unes et diverses, qu'elles se décomposent ainsi en une partie intime et latente non réalisée, et une partie qui existe et se manifeste actuellement.

L'existence en puissance est une sorte d'intermédiaire entre le néant absolu et l'existence réelle. Les modes et phénomènes qui sont contenus en puissance dans une substance existante ne sont pas réels, mais leur principe existe réellement.

Il est utile de signaler ici la différence de sens qui existe entre les *puissances*, c'est-à-dire les facultés et les capacités des substances, et la *puissance* en général, c'est-à-dire l'état de ces modes et de ces phénomènes, contenus dans les capacités d'un être réel, mais non actuellement réalisés. *Les puissances* sont des attributs réels et positifs de la substance : *la puissance* est un état en partie négatif qui implique à la fois un rapport avec des puissances d'une substance réelle et la non-existence actuelle.

De même *l'acte* opposé à la puissance ne doit pas être confondu avec *l'acte*, phénomène fluent qui manifeste une faculté active. *L'acte* opposé à la puissance est tout simplement la réalité actuellement existante : cette réalité peut être permanente ou même être passive.

Plus nous avançons, plus nous reconnaissons de points de vue divers dans cette mystérieuse et vulgaire notion de la substance.

CHAPITRE IV

CARACTÈRES DES SUBSTANCES

§ 1. — *Des trois caractères primitifs des substances.*

Le point de départ de nos études a été la distinction fondamentale et évidente entre les deux points de vue sous lesquels on peut considérer les objets observables, le point de vue de la substance permanente et celui du phénomène successif.

Nous avons indiqué, comme type de la première notion, les notions vulgaires des personnes et des choses.

Analysant ensuite, sur des exemples particuliers de personnes et de choses, ces premières notions, données brutes de bon sens vulgaire, nous avons déterminé avec une certaine précision les caractères de ces êtres réels et concrets que nous nommons personnes ou choses et que nous nommons également substances.

Ces caractères, que nous avons reconnus jusqu'ici, sont au nombre de trois principaux :

Le premier est la permanence ou l'espèce particulière de durée que nous nommons durée subsistante. Cette permanence coexiste, il est vrai, avec la succession des phénomènes ; la durée fluente est intimement unie à la durée subsistante ; mais elles sont distinctes, et c'est la dernière qui caractérise les personnes et les choses.

Toute substance possède la durée subsistante ; le pur phénomène, considéré comme s'écoulant et ne faisant que s'écouler, n'est pas une substance.

Le second caractère consiste en ce que la substance est le support, le centre, l'unité qui relie ces points de vue idéaux divers que nous nommons qualités, attributs, modes, puissances, ces faces de la réalité que notre pensée distingue, tout en sachant qu'elles sont inséparables de leur centre.

Le troisième caractère commun des substances, c'est qu'elles sont réelles et objectives en elles-même, et sans être inhérentes à une autre réalité. Les phénomènes successifs et les qualités n'existent réellement que dans la substance et par leur union avec la substance. Ils ne peuvent en être détachés que par la pensée.

Permanence, unité centrale de qualités distinctes, réalité objective par elle-même, tels sont les trois caractères des substances.

Partout où nous trouverons ces caractères, nous pourrons appeler l'objet qui les possède du nom de substance.

Ces caractères se rencontrent dans les personnes et les choses, dans les êtres sentants et intelligents, et dans les corps matériels. C'est pour cela que nous avons pu choisir, comme type des substances, les personnes et les choses.

Ces caractères ne se rencontrent pas dans les qualités, puissances, capacités et facultés, ni dans les faits successifs.

§ 2. — *Individualité concrète.*

A ces trois caractères des substances nous pouvons en joindre un quatrième dont l'évidence est tout aussi grande quand les termes qui le désignent sont bien compris.

C'est le caractère d'individualité.

Il consiste en ce que chaque substance, chaque personne, ou chaque chose, est un être distinct de tout autre être. Il consiste dans cette vérité élémentaire que Pierre n'est pas Paul et que les cinq billes d'un billard sont cinq objets distincts.

Mais cette vérité, si simple et si vulgaire, a besoin d'être défendue contre une de ces amphibologies si fréquentes, si difficiles à éviter, qui encombrent tout le terrain des notions premières

depuis que le langage technique de la scolastique a été remplacé par le langage oratoire et vague des écoles philosophiques modernes.

Il est en effet, entre deux êtres, deux sortes de distinctions et deux sortes d'identités.

La distinction concrète est précisément la notion corrélative à l'individualité concrète dont nous venons de faire comprendre la nature.

Elle consiste en ce que deux personnes ne sont pas la même personne, en ce que deux choses ne sont pas une même chose, en ce qu'une certaine personne et une certaine chose sont deux êtres distincts.

La distinction abstraite, que nous pouvons appeler dissemblance, consiste en ce que deux êtres ont des propriétés différentes l'une de l'autre, en ce qu'une personne est plus intelligente qu'une autre ; en ce qu'un objet d'argent est autre chose qu'un objet d'or ; en ce qu'un corps rond est différent d'un corps carré ; en ce qu'une personne, en tant que personne, diffère d'une chose, en tant que chose.

A la distinction abstraite, la dissemblance, est opposée la similitude, ou identité abstraite.

A la distinction concrète est opposée l'identité concrète.

Deux êtres, parfaitement semblables sous tous les rapports, peuvent avoir chacun leur individualité propre, ils peuvent être distincts au sens concret.

Tel est le cas de deux frères jumeaux qui se ressembleraient de tous points.

Tel est celui de deux masses de métal fusible, puisées dans une même chaudière et coulées dans le même moule.

Entre deux êtres ainsi semblables, tout est identique, sauf ce caractère indéfinissable qui fait que l'un n'est pas l'autre.

Il est vrai qu'il est possible et même probable qu'il n'existe jamais réellement dans la nature deux êtres absolument semblables, et qu'il y aura toujours entre deux individus quelque petit trait de distinction.

Mais ces caractères minimes que les scolastiques ont nommés *notæ individuantes* ne constituent nullement la distinction réelle

des êtres concrets. Ils n'en sont que le signe. C'est par ces caractères que nous reconnaissons un individu de l'autre, ce ne sont pas ces caractères qui font qu'un individu n'est pas l'autre.

Ce qui le prouve, c'est que la distinction concrète de l'un et de l'autre individu est toujours aussi absolue, aussi complète, quels que soient le nombre et la valeur de ces notes distinctives; c'est que chacune de ces différences peut disparaître, chacun des traits de l'un des êtres peut devenir semblable au trait correspondant de l'autre; sans que la distinction réelle des individus diminue le moins du monde, sans que les deux frères jumeaux cessent d'être des personnes distinctes, et les deux objets tirés du même moule d'être deux choses qui existent séparément l'une de l'autre.

Ainsi la distinction concrète absolue peut se trouver unie dans les mêmes êtres à une identité abstraite, à une similitude parfaite.

Réciproquement, un même être, tout en restant identique au point de vue concret, peut devenir, au point de vue de ses propriétés, tout différent de ce qu'il était. Tel est le cas d'une masse d'eau qui passe par les trois états solide, liquide, et gazeux. C'est toujours la même masse, et elle est cependant dans chacun de ces états, très dissemblable de ce qu'elle était dans les autres. De même, l'enfant qui devient un vieillard reste le même au point de vue concret, et devient tout autre au point de vue des qualités.

En français malheureusement ces mots le même et autre se prennent indifféremment dans le sens abstrait et dans le sens concret. De la résultent de fréquentes équivoques.

Il en est une plus habituelle que les autres, qui se produit précisément au sujet du terme de substance.

Ce terme a un sens philosophique que nous avons essayé d'expliquer, il signifie être réel concret, sujet de qualités et de phénomènes.

Mais il y a un autre sens vulgaire, selon lequel il signifie une certaine espèce de matière.

Lorsqu'on dit que deux objets sont des substances distinctes,

que l'un est une substance et l'autre une autre substance, on emploie le mot substance dans le premier sens, le sens concret. On ne pourrait dire dans ce sens que deux objets sont *une même substance* que s'ils se confondaient entièrement; si la dualité n'était qu'apparente, si par exemple il s'agissait du même objet aperçu deux fois. En le voyant reparaître, on pourrait dire, c'est le même objet, le même être, *la même substance*, la même chose ou la même personne.

Mais quand on prend le mot substance dans le second sens, qui signifie espèce de matière, on dit que deux objets sont *de même substance*, parce qu'ils sont composés d'une même matière, parce que tous deux sont d'or ou d'argent. On dirait au contraire que le second objet est *d'une autre substance* s'il était d'argent, le premier étant d'or.

Ici, évidemment, les mots le même et autre sont pris dans le sens abstrait, le mot substance ne désigne plus un individu, mais une espèce. Les deux objets d'or dont nous avons parlé sont *de même substance,* mais ils ne sont pas *une même substance;* ils sont deux substances, et le second, bien que *de même substance* est *une autre substance*.

Ecartons maintenant toute amphibologie, prenons le terme de substance dans le sens concret, dans celui suivant lequel *une substance* désigne un être concret, et appelons individualité concrète, le fait d'être distinct de tout autre être, et non pas le fait d'en être dissemblable.

Alors il devient évident que toute substance est concrètement individuelle. Toute personne, toute chose, tout objet réel limité et déterminé, est autre qu'une seconde personne, qu'une seconde chose, qu'un second objet. Le premier et le second peuvent être semblables, mais ils n'en seront pas moins distincts.

Le caractère d'individualité concrète convient donc aux substances. Mais il est facile de voir qu'il ne convient qu'aux substances; ou du moins qu'il ne peut convenir à une autre notion qu'autant que cette notion se rattache à celle d'une substance.

Considérons en effet les qualités telles que la blancheur de ce

papier, la forme ronde de cette orange, ou bien des phénomènes, tels que la chute de telle pierre, le mouvement de ma plume.

Que désignent par eux-mêmes les mots : blancheur, forme ronde, chute, mouvement ?

Ce sont des notions générales qui peuvent se trouver dans toutes sortes d'objets distincts.

Que faut-il faire maintenant pour les individualiser, pour les restreindre à un seul objet ?

Il faut les rapprocher par la pensée du sujet dont elles ont été détachées. La blancheur était une notion générale, la blancheur de ce papier devient une notion individuelle qui désigne un objet distinct de tout autre.

Le mouvement est une notion générale, le mouvement de ma plume est un fait particulier.

C'est donc en tant qu'inhérents à la substance individuelle et particulière que les qualités et les phénomènes deviennent eux-mêmes individuels et particuliers. C'est donc la substance seule qui par elle-même possède l'individualité concrète ; les autres notions ne possèdent cette individualité qu'en participant à celle de la substance.

Remarquons, afin d'éviter une nouvelle équivoque, que le terme individuel n'est nullement synonyme d'indivisible. Individuel veut dire : distinct de tout autre ; c'est une relation externe. Indivisible veut dire : qui ne peut être partagé ; c'est une propriété intrinsèque de certains êtres. Les êtres divisibles, les êtres collectifs même peuvent être individuels. L'orange qui nous sert d'exemple est individuelle ; car elle est distincte de tout autre fruit ; elle n'est pas indivisible. Un peuple, une armée, une famille, comparés aux autres peuples, aux autres armées, aux autres familles, sont des individus collectifs, il est vrai, quand on le considère intrinsèquement, mais néanmoins distincts de tous autres êtres.

Ces explications données, nous ajouterons aux caractères déjà indiqués de la substance, ce quatrième caractère, l'individualité concrète.

Ces quatre caractères : permanence, unité centrale des qualités, existence réelle en soi, et individualité concrète, donnent à

notre notion de la substance une forme plus précise. Désormais nous pourrons nous en servir pour reconnaître les termes qui désignent des substances, pour savoir si un certain objet est ou non une substance.

CHAPITRE V

LA NOTION DE SUBSTANCE DANS SES RAPPORTS AVEC LA GRAMMAIRE

La grammaire est l'expression inconsciente de la pensée humaine.

Toutes les fois que l'homme distingue deux idées, il est porté à les distinguer par des mots distincts. Toutes les fois qu'il relie ces idées entre elles, ce lien se manifeste également par un terme conjonctif.

L'étude philosophique de la grammaire est donc un excellent moyen de découvrir les vraies notions de bon sens, ou de contrôler, par le témoignage involontaire de la raison générale des hommes, les assertions des philosophes.

Cette étude, néanmoins, présente certaines difficultés, et il serait très imprudent de s'appuyer directement et trop exclusivement sur la variété des termes grammaticaux pour en conclure immédiatement à une division absolument semblable des notions de notre esprit ou des aspects de la réalité.

Deux circonstances rendent ce témoignage de la grammaire confus et quelquefois amphibologique.

En premier lieu, le langage a une double signification : il exprime les choses, les réalités objectives ; il exprime en même temps les pensées, les conceptions de celui qui parle.

Cette double signification du langage, son rapport avec la réalité, d'une part, et avec la pensée, d'autre part, apporte au témoi-

gnage philosophique de la grammaire une complication toute spéciale.

Ainsi, il semble évident que les formes grammaticales désignées sous le nom de substantif, d'adjectif et de verbe, correspondent aux trois notions générales de substance, de qualité et de phénomène.

Mais, d'autre part, ces mêmes termes désignent dans l'ordre logique le sujet, le prédicat et l'affirmation qui les unit.

Or, bien qu'il y ait, comme nous le remarquerons plus loin, une véritable et étonnante concordance entre la réalité et l'intelligence humaine, bien que la réalité soit apte à être considérée sous des points de vue divers, et que l'intelligence possède précisément une faculté spéciale qui opère cette abstraction ; cependant, en fait, le mécanisme intellectuel de l'affirmation, auquel correspondent les notions de sujet et de prédicat[1], n'est pas nécessairement en accord avec le rapport réel d'une substance concrète et de ses qualités. Nous formons des phrases dont le sujet est abstrait. Ainsi, nous disons : La bonté est une vertu ; or, évidemment, la bonté, sujet de l'affirmation, n'est pas une substance.

Il faut donc un travail patient pour démêler, dans la forme grammaticale, ce qui correspond à l'image exacte de la réalité peinte dans notre pensée, et ce qui correspond aux diverses transformations que cette donnée première a subie, une fois entrée dans l'intelligence et engagée dans son mécanisme logique.

En second lieu, bien que la grammaire, témoignage inconscient de la pensée, soit en général indépendante des systèmes philosophiques, et puisse les contrôler, cependant, il arrive souvent que la langue subit plus ou moins l'influence des opinions qu'elle est habituée à exprimer, de sorte que des systèmes particuliers et même des erreurs peuvent acquérir droit de cité dans certains idiomes, et laisser leur trace jusque dans la forme du langage. De nos

[1] Nous nous servons du terme de prédicat, au lieu de celui d'attribut, parce que nous avons déjà défini ce dernier terme dans un sens objectif. Par la même raison, nous réservons le terme de sujet à l'ordre logique, et nous nous servirons toujours de celui de substance dans l'ordre réel.

jours, en particulier, le vague des idées philosophiques entraîne souvent dans le langage habituel une confusion de l'abstrait et du concret.

Aussi nous ne nous appuierons pas directement sur le langage, comme sur un témoignage infaillible, mais nous nous en servirons comme d'un contrôle. Nous allons essayer de voir comment la langue exprime les notions que nous avons déjà étudiées; nous chercherons ensuite le vrai sens de certaines formes de langage qui désignent des notions voisines de celles-là.

§ 1. — *Désignation grammaticale des substances.*

Les substances sont les personnes et les choses.

Or, les personnes et les choses sont désignées grammaticalement de trois manières :

En premier lieu, par les pronoms personnels. L'office propre de ces pronoms est de désigner des personnes. Je, tu, il, c'est la personne qui parle, celle à qui l'on parle, celle de qui l'on parle.

Cette désignation est généralement sans aucune équivoque, quand il s'agit des deux premières personnes. Sans doute, dans la forme poétique de la prosopopée, on fait parler des êtres insensibles, ou même des abstractions, ou on leur adresse la parole. Mais le caractère métaphorique de ces formes de langage est très évident et ne peut causer aucune erreur.

Le pronom *il* est moins précis ; il ne désigne pas seulement des personnes, mais des choses, puisque nous n'avons pas de forme neutre en français ; il désigne aussi le sujet quel qu'il soit d'une proposition.

La seconde désignation des personnes consiste dans les noms propres ; les noms propres qui désignent des personnes ne comportent aucune équivoque : Alexandre le Grand, Napoléon Ier, désignent des individus parfaitement déterminés. Les noms propres de lieux sont moins précis. Ils peuvent désigner quelquefois une réalité substantielle collective, une ville et ses habitants; d'autres fois une simple relation locale.

Les choses et un grand nombre de personnes sont désignées

d'une troisième manière, par un nom commun accompagné d'un terme déterminatif.

Quand je dis : ce chien, cette table, je désigne une substance réelle individuelle, je la désigne au moyen du nom *commun*, chien ou table, qui s'applique par lui-même à toute espèce de chiens ou de tables réels ou possibles, mais j'accompagne ce nom commun du déterminatif, ce, cette, qui restreint le sens du nom en l'attribuant au chien ou à la table qui sont sous mes yeux, ou que je montre du doigt à mon interlocuteur.

Ces signes déterminatifs sont très variés. Je peux désigner un individu par un signe particulier ; l'homme qui porte un habit bleu ; par une circonstance de lieu ou de temps : l'arbre qui est près de la maison ; l'homme qui m'a parlé hier, etc., etc.

Ici on peut se demander pourquoi la désignation de l'objet individuel et concret de la substance particulière se fait ainsi par deux signes, dont l'un désigne l'essence, ce qu'est la chose considérée d'une manière générale, et l'autre détermine l'individu.

Serait-il vrai que l'homme connaisse d'abord les genres et les espèces, le chien en général, l'homme en général, et n'en vienne qu'ensuite à la connaissance des individus ? Est-ce cet ordre qu'indique le double signe nécessaire pour désigner une substance individuelle ?

Evidemment non. Avant de connaître le chien en général, j'ai vu des chiens particuliers et individuels. Avant de savoir ce que c'est que l'homme en général, j'ai connu des hommes.

L'intelligence humaine *connaît* d'abord les êtres particuliers mais elle *nomme* d'abord les notions générales.

Des êtres particuliers qu'elle perçoit, elle s'élève d'un bond, par une abstraction immédiate, à une notion générale. Cette abstraction est antérieure à la formation du langage, ou plutôt le langage humain, le langage articulé est la forme que revêt naturellement cette pensée immédiatement abstraite et générale.

Il y a une connaissance antérieure au langage, une connaissance concrète que l'animal possède comme l'homme. La connaissance supérieure, propre à l'homme, est la connaissance générale ou abstraite qui s'exprime par le nom commun.

Pour exprimer la substance individuelle dans le langage, il

faut donc un retour du général vers le particulier, de l'abstrait vers le concret ; c'est ce retour qui indique le signe déterminatif.

L'expérience prouve que les enfants, dès qu'ils commencent à parler, attribuent aux mots qu'ils prononcent un sens général ; que *papa* désigne pour eux tous les hommes, et *dada* tous les chevaux.

Telles sont les trois désignations des substances dans le langage :

Pronom personnel.

Nom propre.

Nom commun avec un sujet déterminatif.

§ 2. — *Désignation des qualités.*

La première désignation de la qualité est l'adjectif. — Bon, grand, rond, solide, expriment des qualités.

Seulement il importe de remarquer comment ces adjectifs entrent dans ces propositions.

Ils peuvent d'abord s'y trouver comme prédicats. — C'est leur place naturelle : L'homme est bon, le cheval est agile.

Ces propositions indiquent que la qualité désignée par l'adjectif appartient au sujet.

Ils peuvent aussi être joints au sujet lui-même. On les appelle alors en langage scolastique termes *connotatifs* parce que leur signification se joint à celle du sujet pour le compléter *con-notare*.

L'homme raisonnable, — le grand cheval.

Ils peuvent alors avoir un double rôle ; ou bien ils qualifient simplement le sujet, ou bien ils le restreignent et le déterminent.

Ainsi dans ces mots : la belle nature, le terme *belle* ne fait que qualifier la nature. Quand je dis au contraire les hommes sensés, je veux dire ceux des hommes qui sont sensés. Je détermine le terme homme.

La seconde forme de désignation des qualités est le substantif abstrait, la bonté, la douceur, la grandeur.

Sous cette forme la qualité devient le sujet d'une proposition. C'est une des formes régulières et habituelles de la langue. On

voit donc combien il serait faux de dire que le substantif a pour unique fonction de désigner les substances. Le substantif désigne le sujet de l'affirmation. Or il y a des affirmations qui se rapportent à des êtres concrets, et d'autres qui se rapportent à des notions abstraites.

Ainsi la qualité est désignée :

1° Par l'adjectif prédicat.

2° Par l'adjectif connotatif.

3° Par le substantif abstrait.

§ 3. — *Désignation des phénomènes.*

Le phénomène est naturellement désigné par le verbe : Cet homme court. Cette pierre tombe.

Les grammairiens enseignent en général que le verbe qu'ils appellent attributif est une combinaison du verbe substantif être et d'un attribut qui est un participe ou un véritable adjectif. Ainsi, *cet homme court* serait une simple abréviation de *cet homme est courant.*

Cette pierre tombe serait l'abrégé de *cette pierre est tombante.*

Je ne crois pas cette analyse exacte au point de vue philosophique; sans doute les propositions *cet homme est courant et cette pierre est tombante* signifient objectivement la même chose que *cet homme court*, et *cette pierre tombe.*

Mais en réalité la première forme exprime beaucoup plus exactement la nature fluente du phénomène. La notion de temps se trouve intimement unie à l'attribut courant ou tombant, elle ne forme avec lui qu'un seul concept, exprimé par un seul mot.

Dans la forme, cet homme est courant, cette pierre est tombante, le mode *courant* ou *tombant* est substitué au phénomène; la pensée se fixe sur une sorte de rapport permanent entre la pierre et l'état d'un corps qui tombe, au lieu de saisir directement le changement lui-même.

Aussi je suis porté à croire que le verbe attributif exprime directement dans ses modes personnels, le phénomène, qu'il

indique une chose qui arrive, qui devient, et non une chose qui existe.

Au contraire, le verbe substantif, le verbe être, dans son sens direct, exprime soit l'identité abstraite, soit la permanence, la durée subsistante du rapport entre le sujet et l'attribut.

J'ai parlé au commencement de ce livre de deux sortes d'observations : observations statiques d'un état permanent, observations dynamiques d'un phénomène qui s'écoule.

L'observation statique serait représentée exactement par l'affirmation de l'union d'un sujet à un prédicat liés l'un à l'autre par le verbe être. — Cette orange *est* ronde, ce livre *est* lourd.

L'observation dynamique portant sur le changement même, serait représentée directement par le verbe actif. Le cheval court. Cet homme a marché.

Décomposer le verbe en un prédicat précédé du verbe être c'est donner à l'observation du phénomène mobile la forme de l'observation de la qualité permanente. C'est modifier un peu le premier aspect de la réalité.

Le verbe attributif avec ses variations de temps et de personnes est donc le signe primitif du phénomène.

Maintenant ce même phénomène peut être aussi représenté par le participe qui lui donne la forme et la propriété d'un adjectif : tombant, courant.

Enfin il est représenté par un substantif abstrait : chute ou course, qui est de sa nature un terme général et qui ne redevient particulier qu'en étant rapproché de la substance. La chute de la pierre. La course de l'homme.

Tels sont donc les trois signes du phénomène.

1° Verbe attributif à un mode personnel.

2° Participe ayant la fonction soit d'adjectif connotatif, soit de prédicat.

3° Substantif abstrait.

§ 4. — *Résumé de cette analyse.*

Il est facile de reconnaître comme nous l'avons annoncé qu'il y a dans ces formes du langage la combinaison de deux éléments,

l'un objectif, la distinction des substances, des qualités et des phénomènes, et l'autre subjectif, le sujet et le prédicat de l'affirmation et leur lien.

Voici comment on peut se représenter la formation graduelle de ce mécanisme du langage.

Le point de départ serait la notion d'une substance concrète individuelle de laquelle se dégage par une observation statique une qualité permanente, et par une observation dynamique, un phénomène *fluent*.

Cette orange *est* ronde.

Cette orange tombe.

Les formes grammaticales se moulent ici sur la réalité. Il y a un sujet, cette orange, qui représente la substance individuelle, un prédicat permanent, l'adjectif rond qui est un terme général car il peut y avoir plusieurs choses rondes. Le verbe *est* indique l'identité concrète et l'union indivisible de la substance et de la qualité.

Dans le cas de la seconde observation, il y a toujours le même sujet individuel, la substance, et un prédicat d'un autre genre, prédicat qui contient l'élément du temps, la notion de la durée fluente, et qui enferme en lui-même l'affirmation. — C'est le verbe *tombe*. C'est le signe exact du phénomène.

Cette première opération faite, l'intelligence poursuit son abstraction et considère chacun des éléments de son analyse à part des autres, comme un objet direct et unique d'observation mentale.

Elle forme ainsi des sujets abstraits, la chute, la rondeur, auxquels elle peut attribuer de nouvelles qualités et de nouveaux phénomènes.

La chute s'accélère.

La rondeur est belle.

Les formes grammaticales ici se sont, par l'abstraction, séparées de la réalité.

Il n'y a plus en présence de notre esprit une substance réelle avec des attributs et des phénomènes, il n'y a plus qu'un sujet logique et des prédicats permanents ou mobiles.

Avec ces explications, on voit que la forme grammaticale

confirme la théorie que nous avons exposée. Mais elle va faire plus encore, elle va nous aider à la compléter par une notion nouvelle, celle des termes universels ou noms communs.

§ 5. — *Du nom commun et de sa signification.*

Le nom commun est celui qui désigne une personne ou une chose d'une manière indéterminée, c'est-à-dire, qui n'est pas accompagné du signe déterminatif que nous avons reconnu nécessaire pour qu'il désigne une substance individuelle. Tels sont les mots, homme, chien, livre, table.

Ces termes sont très différents des substantifs abstraits, blancheur, rondeur, chute, course. Le substantif abstrait désigne une notion générale qui s'applique à plusieurs individus, mais qui, considérée en elle-même, est unique.

Il y a beaucoup d'objets blancs; il n'y a qu'une seule couleur blanche. Il y a beaucoup d'objets sphériques, il n'y a qu'une seule sphéricité.

Le nom commun au contraire désigne tout naturellement et directement plusieurs objets. Il y a plusieurs chiens, plusieurs hommes, plusieurs livres.

Ainsi le nom commun considéré isolément, ne rentre dans aucune des catégories ci-dessus tracées. Il ne désigne ni une substance individuelle puisqu'il manque du signe déterminant, ni une qualité ni un phénomène, puisque les qualités et les phénomènes sont exprimés par des adjectifs, des verbes ou substantifs abstraits.

Or, comme nous l'avons remarqué, le nom commun est fort probablement la première notion qui soit nommée par le langage. C'est le premier résultat de l'abstraction spontanée, dont la parole articulée est le signe.

Il importe donc d'en bien saisir la signification exacte.

Pour cela voyons comment il entre dans les propositions et comment il se joint à d'autres notions.

Nous remarquerons, que le nom commun concret ne s'emploie

presque jamais sans un article ou un signe déterminatif quelconque.

Le seul cas assez rare où il peut se trouver isolé, est celui où il est employé comme prédicat. Telle est cette phrase : Pierre est homme. Alors le mot homme a le sens d'un adjectif, il veut dire, ayant la nature humaine. C'est un véritable adjectif, seulement dont le sens est plus complexe que celui des adjectifs ordinaires, désignant non pas une propriété, mais un ensemble de propriétés, une essence, la réunion de tous les attributs de la nature humaine.

Ce cas est rare ; le cas habituel, lorsque le nom commun est employé comme prédicat, c'est celui où il est précédé de l'article un. Cet animal est *un chien*. Cet article nous fait comprendre la vraie signification de ce nom. Il veut dire : un individu de l'espèce chien, c'est-à-dire un individu possédant les caractères de cette espèce.

Ici nous découvrons la vraie signification habituelle du nom commun. Ce nom désigne une espèce, c'est-à-dire une classe indéfinie d'individus réels ou possibles qui ont certains caractères communs. Pris adjectivement et sans article, il désigne ces caractères eux-mêmes. Pris avec l'article un, il désigne la classe elle-même et indique que le sujet est contenu dans cette classe.

La même signification se retrouve quand le nom commun est employé comme sujet.

Alors, ou il est restreint à un individu par un signe déterminatif, et il désigne alors une ou plusieurs substances individuelles, un ou plusieurs des individus de l'espèce : le chien, ces chiens.

Ou bien il s'étend à plusieurs individus appartenant à l'espèce, ces individus restant indéterminés comme dans cette phrase : Il y a des chiens qui savent chasser.

Ou bien enfin il s'étend à l'espèce entière, et il indique alors, soit l'ensemble total de ces individus réels ou possibles ; par exemple[1] « Tous les chiens aboient » ; soit un individu quelconque appartenant à l'espèce, par exemple : « Tout chien aboie » ;

[1] Voir la note à la fin du chapitre.

ou, sous une autre forme. « Le chien est un animal qui aboie ».

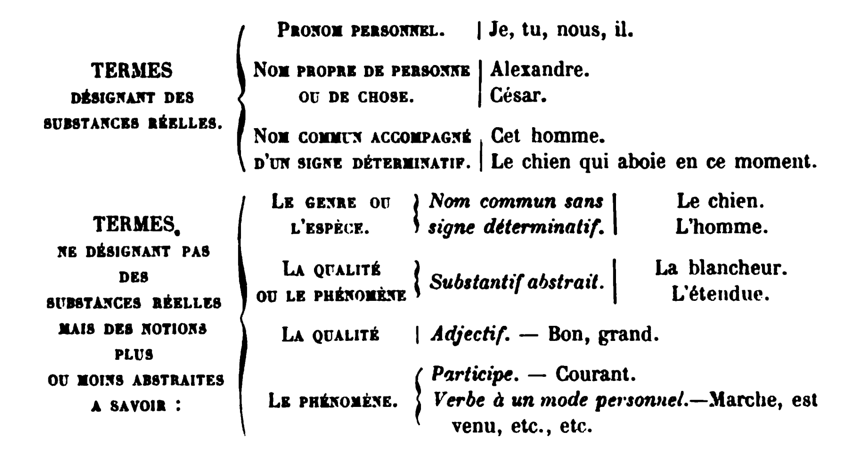
Les noms communs, sans signes déterminatifs, désignent donc des espèces ou des genres, des classes indéfinies d'êtres réels ou possibles.

L'objet de ces noms n'a donc pas d'individualité concrète, cet objet n'est pas une substance. La notion générale désignée par le nom provient par abstraction des individus particuliers, elle s'applique et se rapporte à eux; mais elle ne les désigne pas.

Cela est vrai, lors même qu'il s'agirait du nom même de substance. Ce nom, quand il est employé sans déterminatif, ne désigne pas une substance réelle, mais la classe générale des êtres qui possèdent les caractères de la substance.

Nous pouvons résumer en un tableau les résultats de ce chapitre. Nous y trouverons un moyen pratique d'appliquer la grammaire à la distinction des notions qui désignent des substances d'avec les autres notions, et par conséquent à la séparation de l'abstrait d'avec le concret.

§ 6. *Tableau grammatical et métaphysique.*



TERMES DÉSIGNANT DES SUBSTANCES RÉELLES.	PRONOM PERSONNEL.	Je, tu, nous, il.	
	NOM PROPRE DE PERSONNE OU DE CHOSE.	Alexandre. César.	
	NOM COMMUN ACCOMPAGNÉ D'UN SIGNE DÉTERMINATIF.	Cet homme. Le chien qui aboie en ce moment.	
TERMES NE DÉSIGNANT PAS DES SUBSTANCES RÉELLES MAIS DES NOTIONS PLUS OU MOINS ABSTRAITES A SAVOIR :	LE GENRE OU L'ESPÈCE.	*Nom commun sans signe déterminatif.*	Le chien. L'homme.
	LA QUALITÉ OU LE PHÉNOMÈNE	*Substantif abstrait.*	La blancheur. L'étendue.
	LA QUALITÉ	*Adjectif.* — Bon, grand.	
	LE PHÉNOMÈNE.	*Participe.* — Courant. *Verbe à un mode personnel.*—Marche, est venu, etc., etc.	

On pourrait pousser plus loin cette étude grammaticale et analyser ainsi les autres formes de langage. Mais ce que nous avons dit est suffisant pour notre but actuel. Il nous reste à

étudier seulement une dernière forme, le terme collectif qui sera l'objet du chapitre suivant.

NOTE (page 118.)

(page 118.)

Quand un nom commun est précédé de l'adjectif indéfini *tout*, au pluriel, comme dans cette phrase : « *Tous les chiens* aboient » ; il existe une amphibologie qu'il est bon de prévenir. Le sujet de telles phrases peut être un genre proprement dit, ou bien une collection. Si la phrase « tous les chiens aboient, » signifie que tout chien, parce qu'il est un chien a la faculté d'aboyer, le mot, « tous les chiens » est pris dans le sens indéfini et désigne un genre.

Si, au contraire, il s'agissait d'une meute de chiens et que l'on dise : « Tous les chiens aboient » pour exprimer un fait, le sujet « tous les chiens » désignerait un être collectif, mais un être parfaitement défini et distinct de tout autre, il désignerait la meute entière.

On peut reconnaître cette amphibologie d'une manière très frappante, en cherchant à appliquer aux individus le prédicat affirmé du sujet général.

Prenons par exemple cette proposition :

« Tous les soldats sont revêtus de l'uniforme ».

Nous pouvons faire le raisonnement suivant :

« Tous les soldats sont revêtus de l'uniforme :

« Or, Pierre est un soldat,

« Donc Pierre est revêtu de l'uniforme ».

La conclusion est juste, parce que le sujet « tous les soldats » équivaut à « chaque soldat ».

Mais si nous disons :

« Tous les soldats forment l'armée,

« Or, Pierre est un soldat,

« Donc, Pierre forme l'armée ».

La conclusion sera fausse parce qu'ici « tous les soldats » ne veut pas dire « chaque soldat » mais l'ensemble, le résumé des soldats.

Il y a donc deux espèces de termes généraux, les termes indéfinis qui désignent des classes, et les termes définis qui désignent des collections. Ces deux espèces de termes généraux s'expriment quelquefois par les mêmes mots. Ainsi, le genre humain, l'espèce humaine, l'humanité, peuvent désigner, soit tous les hommes réels ou possibles, tous les êtres qui possèdent la nature humaine, soit tous les hommes qui existent actuellement. Quand on dit : « le genre humain est doué de raison », le sujet peut être considéré comme indéfini et la phrase peut signifier : « Tout individu appartenant au genre humain est doué de raison ».

Quand on dit : « Le genre humain est répandu sur toute la terre », le sujet est défini et exprime la collection des hommes existants.

Les scolastiques appelaient les genres et espèces indéfinis *universels distributifs*, parce que les caractères du sujet général appartiennent à chaque individu et sont ainsi distribués aux êtres particuliers.

Ils appelaient les termes qui désignent une collection définie, *universels collectifs*.

Ce langage technique a été abandonné; mais en même temps la précision des idées et la clarté de leur expression ont beaucoup diminué.

CHAPITRE VI

ÊTRES COLLECTIFS. SUBSTANCES COMPLEXES ET INCOMPLEXES

§ 1. — *Substances simples et complexes.*

Les substances sont comme nous l'avons vu des réalités individuelles concrètes. Ce sont des êtres déterminés, distincts de tous les autres êtres.

Or, il est évident que ces réalités individuelles peuvent être, soit des collections d'autres réalités moins grandes, soit des objets indivis. Elles peuvent être complexes ou simples.

Il n'est pas douteux qu'une famille, une armée, un tas de pierres ne soient des réalités. Ce sont des groupes définis de substances individuelles.

Seulement, nous devons nous poser une question subtile et ridicule en apparence, mais en réalité très importante.

C'est la question de savoir si un être complexe, un être collectif considéré dans son ensemble peut être appelé *une substance*.

Cette question au premier abord semble n'être qu'une question de mots. Elle a cependant un sens profond.

En demandant si la collection peut être appelée une substance, nous demandons si les caractères de la substance que nous avons indiqués plus haut appartiennent à la collection entière, ou s'ils ne se trouvent que dans les individus. C'est donc une question de fait, de doctrine, et nullement une question de mots.

Il est facile d'ailleurs de reconnaître l'importance de la ques-

tion, en examinant quelles seraient les conséquences d'une réponse absolument négative.

S'il était vrai que, dans aucun cas, un être collectif n'est une substance, aucun des êtres que nous apercevons à première vue, aucune des personnes ou des choses ne serait réellement une substance.

Les choses en effet sont des êtres divisibles et multiples, et par conséquent des collections d'éléments. L'orange qui nous a servi d'exemple est composée de quartiers recouverts d'une pelure, et ces quartiers eux-mêmes sont composés de molécules liquides et solides.

Les personnes se manifestent sans doute à la conscience comme des êtres simples et indivisibles, mais elles ont aussi des corps composés d'éléments multiples ; et ce que nous reconnaissons à première vue, ce que nous appelons personne et substance, c'est l'ensemble du corps et de l'âme, c'est l'être vivant tout entier.

Si donc aucune collection ne pouvait être appelée substance, il n'y aurait de substances que les premiers éléments de la nature, atomes ou monades, et les âmes considérées comme distinctes des corps. L'étude et la distinction de ces premiers éléments devraient précéder l'étude des substances. Mais nous avons besoin de la notion de substance pour pénétrer plus avant dans l'étude métaphysique des êtres réels. Nous ne pouvons pas plus avancer sans cette notion qu'on ne peut avancer en géométrie, sans la notion de la ligne droite, ou en mécanique sans l'idée de corps, de force et de mouvement.

S'il fallait adopter cette opinion qui ôte le caractère de substance à toute espèce d'être multiple, toute notre analyse s'écroulerait; j'ajoute même notre méthode serait inapplicable. Notre analyse consiste à chercher l'idée de substance dans les substances réelles que l'expérience révèle ; or, dans cette hypothèse, aucune réalité tombant sous notre expérience ne serait une substance; les êtres simples, auxquels seuls cette notion serait applicable, sont inaccessibles à notre observation [1].

[1] L'âme humaine, il est vrai, peut être observée directement par la conscience, mais elle ne peut pas être isolée du corps. Le moi comprend l'âme et le corps. C'est postérieurement que la distinction peut se faire.

Notre méthode consiste à chercher la vérité dans les faits, et à contrôler nos assertions par des exemples tirés des faits; or, si aucune collection n'avait ces attributs de la substance, le contrôle serait impossible puisque nous ne rencontrerions autour de nous aucune substance véritable.

Bien loin donc d'être une question de mots, la question de savoir si les êtres collectifs sont des subtances, est au contraire une question capitale, dont la solution est indispensable pour vérifier notre théorie.

La méthode de solution est très simple.

Il suffit d'examiner si les caractères que nous avons indiqués plus haut appartiennent à certains êtres collectifs, et quels sont ces êtres.

Considérons d'abord le caractère de permanence. Sur ce point il n'y a aucune difficulté. Des êtres collectifs peuvent être permanents. L'orange que nous avons considérée est un être permanent. Un tas de pierre, bien qu'évidemment collectif, est permanent, il possède la durée subsistante; il ne s'écoule pas.

Sans doute un être collectif peut être détruit, dissous, ou bien fondu dans un autre être plus considérable; il n'est pas éternel, mais il dure pendant un certain temps et cela suffit pour le distinguer des phénomènes dont l'écoulement est continu. Sans doute aussi, il peut y avoir dans un être collectif, comme par exemple dans un être organique, une substitution de molécules telle qu'après un long intervalle de temps on ne puisse plus dire qu'il est substantiellement identique à lui-même. Mais si ce renouvellement est lent, le changement ainsi produit dans l'être n'est qu'accessoire, et dans son ensemble l'être dure d'une manière permanente.

Les êtres collectifs peuvent donc posséder le premier caractère des substances, sous la seule condition qu'ils n'éprouvent que des changements lents.

Si l'on considérait un être complexe se renouvelant très rapidement comme le vent qui frappe sur les arbres ou le cours d'un fleuve, il faudrait pour former une notion désignant une substance, distinguer et suivre par la pensée une portion déterminée de la masse mobile; on obtiendrait ainsi un être permanent, quant

à ses éléments, quoique animé d'un mouvement d'ensemble.

Le second caractère des substances, l'unité centrale, sur laquelle s'appuient des qualités diverses, peut également appartenir aux êtres collectifs. L'orange qui nous sert d'exemple habituel en est une preuve.

Nous avons distingué dans l'orange la couleur jaune, la forme ronde, la solidité; ce sont des qualités diverses séparées par la pensée, mais inséparables. En revanche, les quartiers de l'orange sont de véritables parties, l'orange totale en est la collection. Je puis prendre l'un des quartiers dans ma main et laisser le reste de l'orange, je ne puis pas faire de même pour les qualités.

Ainsi les deux modes de division, division physique en quartiers, division idéale et abstraite en qualités, peuvent s'appliquer à un même tout.

Les phénomènes et les qualités du tout résultent sans doute des phénomènes et des qualités des parties, mais néanmoins ils peuvent appartenir au tout et non aux parties. C'est le tout qui est sphérique et non les quartiers.

Je puis en dire autant du tas de pierres; sa forme, sa grandeur, ses dimensions, sont des qualités du tout, qui s'en séparent par abstraction.

Un tout, quoique multiple sous d'autres rapports, peut néanmoins être le centre unique de qualités inséparables l'une de l'autre. La divisibilité sous le point de vue des parties n'empêche pas l'indivisibilité réelle sous le rapport des qualités.

Ici cependant il faut poser une réserve. Pour qu'un tout collectif puisse être sujet de qualités, il faut que la collection soit réelle et objective en tant que collection, il faut que les parties soient réellement unies et contiguës. S'il s'agissait de pierres répandues sur un chemin et que je résumerais par la pensée en un tout fictif et imaginaire, je ne pourrais supposer aucune propriété comme résultant de leur union. Une telle collection fictive ne serait pas une substance; elle ne posséderait pas le caractère d'unité centrale dont nous avons reconnu la nécessité.

L'application du troisième caractère est plus difficile et demande une attention toute spéciale.

Ce caractère consiste en ce que la substance est réelle, sans s'appuyer comme le font le phénomène et la qualité sur une autre réalité.

Or, lorsque nous considérons une collection d'êtres, un peuple, une armée, il semble au premier abord qu'il n'y a de réel que les individus, que la collection est une unité abstraite formée dans notre esprit, et qui ne peut être considérée comme réelle objectivement qu'en se reportant aux individus. Il semble que le groupe n'est réel que dans les individus, comme la qualité n'est réelle que dans les substances.

Si nous admettions cette opinion, nous serions de nouveau obligés de retirer le nom de substance aux êtres complexes, et notre théorie serait de nouveau détruite.

Mais il y a à cette objection une réponse un peu subtile en apparence, satisfaisante en réalité.

La notion d'un tout collectif peut être formée de deux manières.

Ou bien nous considérons un groupe d'objets distincts, et nous considérons en même temps les objets individuels, en établissant une comparaison et une relation entre le groupe et les objets. Telle est la notion d'une famille, d'une troupe. Cette notion contient à la fois l'idée formelle de l'unité, de l'ensemble et celle de la multiplicité des individus.

Ou bien nous considérons un objet multiple et complexe par une seule vue de l'esprit, comme une réalité unique, sans arrêter notre pensée sur la distinction des individus qu'il contient.

C'est ainsi que nous avons considéré le tas de pierres et l'orange.

Dans le premier cas, nous distinguons réellement le groupe d'une part, et d'autre part les individus qui composent le groupe.

Dans le second cas, nous considérons l'objet multiple et complexe, l'être collectif, par une seule vue de l'esprit, embrassant les individus sans les distinguer.

Dans le premier cas, le groupe considéré ainsi à part des individus, n'est pas une substance, c'est une notion abstraite qui s'appuie sur les individus eux-mêmes, lesquels seuls sont réels.

Dans le second cas, le tout qui comprend et contient les parties est considéré comme réel, et peut être appelé substance.

Alors en effet ce tout ne s'appuie sur rien d'autre, il existe en lui-même, la notion que nous en avons est absolue et ne s'appuie sur aucune autre notion.

Maintenant quand formons-nous l'une ou l'autre notion ? Cela dépend évidemment en partie de notre volonté, en partie aussi des circonstances dans lesquelles la notion s'est formée.

Il y a néanmoins dans les êtres complexes une aptitude plus ou moins grande à être considérés d'une manière absolue, comme une seule substance, ou à être considérés comme un groupe distinct de substances multiples.

Quand une collection d'êtres distincts possède une unité réelle, quand ces êtres sont dans la nature même, liés, rapprochés, unis étroitement ensemble, il est naturel et facile de les considérer comme un seul tout, comme une seule substance; la notion de l'ensemble prévaut sur celle des éléments qui la composent, et l'être collectif, ainsi considéré comme un tout qui existe en lui-même, s'adapte aux caractères de la notion de substance.

Quand au contraire les individus qui composent le groupe sont très distincts et le lien qui les unit faible ou peu apparent, et à plus forte raison quand ce lien n'est pas réel et que c'est l'intelligence seule qui rassemble arbitrairement les individus, alors l'autre conception prévaut; les individus seuls sont considérés comme réels, et la notion de la collection est une notion abstraite.

Ainsi quand il s'agit d'un groupe de personnes, à cause de l'individualité très marquée qui appartient à cette espèce d'êtres, nous ne considérons pas un tel groupe comme une seule substance, un seul être[1].

Les objets matériels au contraire, principalement s'ils sont contigus et adhérents les uns aux autres, se prêtent très aisément

[1] Peut-être pourrait-on dire que quelquefois une collection de personnes présente un caractère d'unité telle qu'elle peut être considérée comme une substance unique. Cela arriverait quand le groupe est considéré comme existant collectivement et produisant un effet unique; ainsi, un peuple conquérant, une armée victorieuse seraient pris quelquefois dans le sens d'un véritable être unique. Néanmoins l'usage paraît contraire et le mode de conception semble forcé et peu naturel; il serait cependant rigoureusement conforme à notre théorie.

à être conçus *per modum unius*, et à être considérés comme des substances. Bien que nous sachions qu'ils sont multiples, nous les considérons comme des êtres uniques. Tel est le cas de notre orange.

Nous ne dirons rien du quatrième caractère, de l'individualité. Nous avons déjà remarqué que l'individualité, distincte de l'indivisibilité, peut appartenir à tous les êtres complexes ; il est facile de reconnaître qu'elle appartient à toute collection définie et déterminée d'êtres réels.

Ainsi, en résumé, les êtres multiples et complexes, les êtres collectifs, sont des substances, toutes les fois qu'ils possèdent une unité et une permanence réelle, et non créée par l'intelligence.

Seulement, ces mêmes êtres peuvent être considérés également comme des groupes d'individus réels, et alors le groupe, considéré à part, est une notion abstraite qui s'appuie sur la réalité des individus.

§ 2. — *Application des notions précédentes.*

Il résulte de ce qui précède que les caractères de la substance peuvent appartenir à la fois à un tout et à ses parties; qu'il y a des substances composées d'autres substances, que les substances réelles qui constituent le monde s'enveloppent, pour ainsi dire, les unes les autres.

Dès lors, on peut opérer sur les substances réelles qui tombent sous notre expérience un double travail ; on peut les décomposer en leurs éléments, on peut au contraire les grouper et les réunir suivant des groupes naturels qui forment des substances complexes de plus en plus vastes.

Or, on peut se demander si ces deux opérations ont un terme, et quel est ce terme ?

D'abord ont-elles un terme ? Est-il possible de décomposer indéfiniment les objets matériels, en séparant des substances existantes ? Peut-il y avoir, dans un tout collectif déterminé, un nombre infini de parties distinctes ?

D'autre part, le monde ou la collection générale de toutes les

substances existantes, est-il lui-même fini, ou indéfini ? L'addition que nous pouvons faire en réunissant les êtres contigus se prolonge-t-elle indéfiniment ?

Il n'entre pas dans notre plan de résoudre en ce moment ces questions. La solution négative, celle qui nie l'existence actuelle de la multiplicité indéfinie dans les deux sens, aussi bien dans la division que dans l'addition, est en général soutenue par les philosophes et par les mathématiciens. Si l'indéfini est comme le veulent les mathématiciens, une variable croissant sans limites, il semble que les mots « indéfini » qui implique variation, et « actuel » qui implique la coexistence de toutes les parties distinctes, sont absolument contradictoires.

Nous ne voulons cependant pas discuter cette question. Nous remarquons que notre notion de la substance, prise dans le milieu, entre les deux séries croissante et décroissante, nous permet d'éviter cette discussion. Comme nous n'avons été chercher la notion de substance ni dans l'un ni dans l'autre des deux termes extrêmes, peu nous importe que ces termes existent ou n'existent pas.

Admettons cependant l'opinion plus généralement soutenue, qui exclut l'indéfini réel et admet que les deux échelles croissante et décroissante des substances ont un terme.

Quels seront ces termes ?

Au terme de l'échelle décroissante se trouveront des substances non multiples. C'est exprès que j'emploie ce mot préférablement à celui de simple. Il existe en effet une différence entre ces notions.

Simple veut dire indivisible.

Non multiple veut seulement dire qui n'est pas actuellement formé de parties réelles, qui n'est pas une collection.

Or, il existe encore au sujet de ces éléments substantiels du monde une controverse philosophique.

Les partisans de Leibnitz n'admettent que des éléments simples. Pour eux, la notion d'un être actuellement non multiple et cependant divisible n'existe pas.

Les sectateurs d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin admettent au contraire deux sortes d'éléments.

Il y a selon eux des éléments simples, dont l'âme humaine est

le type, et des éléments non multiples, c'est-à-dire qui ne sont pas actuellement composés de parties réelles séparables, mais qui cependant sont divisibles. Les éléments des corps sont, comme du reste les corps eux-mêmes, formés par l'union de deux principes, la matière et la forme. Ces deux principes ne sont pas des substances, ils ne peuvent pas exister ni être conçus l'un sans l'autre; leur union forme la substance; la matière doit toujours être unie à une forme, mais elle peut changer de forme et est apte à recevoir toutes les formes. Cette dualité primitive qui existe dans tous les corps se retrouve dans les éléments obtenus par la décomposition des groupes réels et des agrégats qui composent le monde. Ces éléments, formés de matière et de forme, n'ont pas de parties proprement dites, ils ne sont nullement des collections, mais comme la forme unique qui les compose peut être remplacée par plusieurs formes entre lesquelles la matière peut se répartir, ils sont encore divisibles.

La solution du différend entre cette école et celle de Leibnitz est évidemment une de ces questions profondes et ultérieures, qu il n'entre pas dans notre plan de traiter ici. [1]

La conclusion que nous voulons tirer de l'existence et de la nature de ces problèmes compliqués, c'est uniquement la nécessité d'employer, pour commencer l'étude métaphysique de la réalité, une notion de la substance qui ne dépende pas de leur solution. C'est ce que nous faisons en adoptant une notion qui s'applique aux êtres collectifs aussi bien qu'aux individus. Opérer autrement, faire dépendre les premières idées de bon sens de la solution de problèmes très élevés, ce serait commettre une erreur semblable à celle d'un homme qui voudrait étudier la physique moléculaire avant de connaître les éléments de la mécanique, ou le calcul intégral avant de savoir l'arithmétique.

Donc, c'est à bon droit et à juste titre que nous nous sommes placés au centre de la réalité, en présence des termes moyens de la série des êtres, qui nous sont directement accessibles, et que nous avons réservé l'étude des termes extrêmes.

Que dirons-nous maintenant de l'autre extrême de notre série,

[1] Voir la note à la fin du chapitre.

de celui qui se forme par l'addition et la collection de toutes les substances réelles ?

Puisque nous supposons que la série a un terme, ce terme n'est autre que le monde, substance collective déterminée et finie, qui embrasse et contient, à titre de parties, toutes les autres substances.

Nous disons que le monde, supposé qu'il soit fini, est une substance ; mais il est facile de voir combien notre pensée diffère de celle des panthéistes.

Nous disons que le monde est une substance, mais c'est en nous plaçant dans l'hypothèse qu'il est fini. Si nous le considérions comme indéfini, nous n'appellerions pas substance sa réalité vague et non délimitée.

Les panthéistes, au contraire, appellent le monde une substance, en le considérant comme infini.

Nous disons que le monde est une substance collective qui contient, à titre de parties, d'autres substances.

Les panthéistes veulent que l'univers soit l'unique substance réelle, et n'admettent pas que ses parties puissent être appelées substances.

Ainsi, quelque hypothèse que l'on admette sur l'étendue finie ou infinie de l'univers, notre doctrine est toujours directement opposée au panthéisme ; c'est, du reste, ce qu'il était facile de prévoir, puisque nous avons cherché la notion de substance dans des êtres particuliers, qui, selon la doctrine panthéiste, ne seraient pas des substances.

§ 3. — *Différence entre les caractères des substances simples et des substances complexes.*

Nous avons dit que les caractères de la substance, tels que nous les avons exposés, s'appliquent aussi bien aux êtres collectifs qu'aux éléments simples ou composés, mais non multiples.

Il y a cependant entre ces deux sortes d'êtres une grande différence, et il est facile de constater que ces quatre caractères

s'appliquent d'une manière plus rigoureuse et plus absolue aux êtres simples qu'aux êtres collectifs.

Nous ne comparerons entre eux que les êtres simples, dont notre conscience nous fournit le type, et les êtres complexes, les agrégats qui tombent sous nos sens.

Quant aux êtres composés, mais non multiples, suivant les idées scolastiques, ils ne tombent pas directement sous notre expérience, nous ne pouvons les connaître que par un raisonnement. Nous n'en parlerons pas en ce moment.

Examinons donc en quoi diffèrent la permanence, l'unité, la réalité et l'individualité des êtres simples et des êtres collectifs.

Dans les êtres simples, la permanence est absolue. Un tel être, tant qu'il existe, reste identiquement le même; étant indivisible, il ne subit ni addition ni diminution.

Dans les êtres collectifs, la permanence n'est que relative et incomplète. Un tel être peut être décomposé, divisé, et périr à titre de collection, sans que ses éléments soient détruits.

Un être collectif peut également être partiellement renouvelé, des éléments nouveaux peuvent se substituer aux éléments anciens.

Dans un être simple, l'unité est complète, absolue, sous tous les rapports. Un tel être peut avoir des qualités, des puissances, des facultés, des phénomènes distincts; il peut être décomposé par une opération intellectuelle, par une abstraction; il ne saurait être divisé en parties.

Dans un être complexe, il y a, comme nous l'avons vu, une divisibilité simplement idéale en qualités. Un tel être est le centre unique de ses qualités, mais il est en même temps la collection de ses parties : l'unité n'est donc pas absolue.

Ici, remarquons en passant que, dans un être simple, les éléments idéaux, qualités, facultés, phénomènes même, sont simples eux-mêmes. Aussi le résultat obtenu en séparant par la pensée les puissances et les facultés d'un tel être, est-il un résultat absolu et irréductible. Quand on a reconnu l'existence de l'intelligence, de l'activité, de la sensibilité dans le *moi*, on est arrivé à un terme qu'on ne peut dépasser. Ce sont des facultés indécomposables et primitives.

Au contraire, dans un être complexe, les propriétés et les phénomènes sont complexes eux-mêmes, et par conséquent explicables et réductibles à des propriétés ou à des phénomènes plus élémentaires et plus simples. Telles sont les fonctions de la vie animale et végétale, les propriétés des corps chimiques complexes.

Une connaissance plus complète des éléments de l'être complexe conduit à expliquer les propriétés de cet être au moyen de propriétés plus simples des éléments. Cette analyse future, toujours possible et prévue, donne aux mots qui désignent ces propriétés un caractère incertain, vague et abstrait, qui porte à douter de l'existence réelle de ces propriétés de la substance complexe. En réalité, cependant, ces propriétés, ces puissances désignent quelque chose de réel, une aptitude à produire ou à subir certains phénomènes qui se trouve dans le sujet complexe, mais qui résulte de la nature de ses éléments.

Passons maintenant au troisième caractère des substances, celui d'être une réalité qui est objective par elle-même sans être inhérente à une autre réalité. Ce caractère est absolu dans les substances simples. De quelque façon qu'on les considère, elles sont toujours des substances réelles et objectives.

Les êtres complexes, au contraire, comme nous l'avons vu, sont susceptibles d'être considérés de deux manières, soit comme une réalité substantielle unique, en faisant abstraction de la distinction des parties, soit comme un groupe de réalités distinctes, groupe qui est formé par l'intelligence, et qui est abstrait. Ces êtres collectifs sont donc moins complètement, moins nécessairement des substances que les êtres simples.

Même remarque au sujet de l'individualité ;

Dans l'être simple, l'individualité, jointe à l'indivisibilité, est absolue. L'être simple ne peut jamais se confondre avec un autre.

Dans un être collectif, l'individualité existe, mais elle peut être détruite sans que les éléments de l'être périssent. La goutte d'eau tombe dans la mer. Les éléments d'un corps brulé se répandent dans l'atmosphère.

Ainsi nous voyons que, sous tous les rapports, la substance

simple possède, à l'état absolu et fixe, les caractères que l'être collectif possède à l'état relatif et variable.

La substance simple est la substance type, la substance parfaite en son genre. La substance complexe lui ressemble, mais d'une manière approchée seulement.

Les esprits qui cherchent la simplicité et l'absolu aiment à aller tout droit jusqu'à la substance simple, pour trouver en elle l'explication de toutes choses.

Mais c'est un procédé imprudent et dangereux; en effet, il n'est pas certain que cette simplicité et ce caractère absolu existent dans le monde matériel; en les cherchant avec trop d'ardeur, on risque de les supposer là où ils ne sont pas, et de substituer au monde réel un monde *à priori*. De plus, lors même que le monde serait, comme le veut Leibnitz, composé de monades simples, il serait impossible de les atteindre directement par l'expérience. Mieux vaut procéder prudemment, en allant du connu à l'inconnu, du composé au simple, dans l'ordre objectif, et en même temps du simple au composé, de l'évidence expérimentale aux déductions rationnelles, dans l'ordre de notre science. Conservons donc notre notion de bon sens, saisie dans le vif de la réalité observable, applicable à cette réalité, malgré sa complexité; ne nous écartons que le moins possible de l'observation vulgaire, et revenons à elle constamment pour contrôler nos résultats.

NOTE SUR LES ÉLÉMENTS PREMIERS DE LA MATIÈRE (page 131.)

On peut ramener à six principales les opinions soutenues par divers philosophes sur les éléments dont les corps sont composés ; l'une d'entre elles, le cartésianisme pur, n'admet aucune espèce d'éléments primitifs, trois admettent des éléments simples, deux des éléments non multiples, mais dépourvus de simplicité.

Cartésianisme. — L'opinion cartésienne, confondant la matière avec l'étendue, la déclare, non seulement divisible, mais réellement multiple à l'infini, chaque point géométrique où se trouve la matière étant un élément substantiel distinct.

Cette opinion est insoutenable dans sa rigueur. Elle ferait consister le

corps dans un nombre réellement indéfini de substances matérielles distinctes actuellement existantes. Or, l'indéfini ne saurait être actuel. Par définition même, l'indéfini n'est autre chose que la propriété d'une chose variable qui croît sans limite.

Euler lui-même, en défendant contre Wolff la doctrine cartésienne, a été obligé de la mitiger. Il admet que les parties de plus en plus petites, en nombre indéfini, n'existent pas actuellement, mais peuvent être produites. Mais comme il existe certainement dans les corps des parties actuellement distinctes, on peut supposer ces parties séparées les unes des autres, et l'on arrive ainsi à des éléments qui n'ont pas de parties réelles, mais dans lesquels des parties peuvent être produites, c'est-à-dire, à des éléments non multiples quoique divisibles. Le cartésianisme ainsi mitigé se rapproche du système scolastique que nous étudierons plus loin. Il n'est guère possible en effet de concevoir un être divisible sans être actuellement multiple, à moins d'avoir recours aux notions de forme et de matière. Nous le démontrerons tout à l'heure en parlant du système scolastique.

II. Dynamisme pur. — Le premier système qui admet des éléments simples est le dynamisme pur. Il admet que la matière est composée de forces pures, qui sont des êtres simples. Certains dynamistes placent ces forces en différents points d'une étendue ; c'est sous cette forme que Boscowitch a exposé un système de points matériels doués de force qu'il a mis dans un accord assez exact avec les sciences physiques. D'autres dynamistes n'admettent pas d'étendue objective, ce qui simplifie, on le comprend, le problème, en en supprimant la principale condition. D'autres altèrent la notion d'étendue et la confondent avec celle de multiplicité ou de divisibilité.

III. Atomisme de Gassendi. — Après le dynamisme, nous pouvons signaler l'atomisme pur de Gassendi. Selon ce philosophe, il existerait des atomes à la fois simples et étendus, la divisibilité de l'étendue par la pensée n'entraînant pas la divisibilité réelle. Ces atomes seraient indivisibles absolument, même par la toute-puissance divine, et invariables de formes. Dieu ne pourrait que les anéantir et non les diviser ni les modifier quant à leur forme. Ce système ne paraît pas conciliable avec une idée exacte de la toute puissance divine.

IV. Dynamisme mitigé. — Le troisième système, fondé sur l'idée d'éléments simples, est celui du Père Palmieri qu'on pourrait nommer l'atomodynamisme. Suivant cet auteur, les éléments premiers de la matière sont des forces simples, mais chacune de ces forces a la propriété de constituer une étendue définie, en résistant dans cette étendue. Chaque force est, extérieurement et quant à ses relations, un véritable atome, et se comporte comme un atome. Mais intrinsèquement, c'est une force simple, présente en tous les points de l'espace qu'elle occupe.

Dieu ne peut pas diviser cette force puisqu'elle est simple, mais il pourrait diviser l'étendue qu'elle occupe, de telle sorte qu'on aurait deux atomes distincts qui ne seraient cependant qu'un seul et même être individuel et substantiel.

V. Système scolastique. — Les principes du système scolastique sont tout différents. Selon ce système, il y a une dualité primitive dans tout être matériel. Tout corps est composé de deux éléments qui ne sont pas des substances, mais des parties de substance, c'est-à-dire, des espèces de demi-êtres qui ne peuvent exister qu'unis ensemble.

Il y a la matière première qu'Aristote appelait ὕλη ; cette matière première est par elle-même indéterminée et capable de prendre toute espèce de formes. Cette matière est le principe qui constitue les individus corporels, concrètement distincts, elle est aussi le principe de la quantité.

A la matière s'unit la forme, principe actif et spécifique qui place l'être dans une certaine classe et qui est la source de ses propriétés. C'est la forme qui constitue l'unité de l'être. La forme ne saurait exister sans la matière, ni la matière sans la forme. Quand il y a modification des corps, la forme est toujours chassée par une autre forme qui s'empare de la même matière.

La forme et la matière unies constituent la substance. Ni la forme ni la matière ne sont étendues par elles-mêmes, mais leur union constitue l'étendue, qui est le premier accident de la substance matérielle, accident qui supporte les autres. De l'union nécessaire de la matière et de la forme il s'ensuit que, selon le système scolastique, il ne peut exister d'éléments matériels simples.

Mais il peut exister des éléments non multiples. On peut supposer séparées les parties distinctes qui par leur agrégation et leur juxtaposition constituent les corps.

Les éléments ainsi isolés ne seront plus multiples ; ils n'auront plus de parties constituées et séparables par un simple déplacement, mais ils seront encore composés de matière et de forme.

Ces éléments sont divisibles à l'infini, non seulement par Dieu, mais même par les causes physiques. Pour les diviser, il faut détruire leur forme qui leur donne leur unité et produire d'autres formes multiples entre lesquelles se répartit la matière première de l'élément considéré. On voit que ce système admet une divisibilité à l'infini, mais sur des principes différents de ceux du cartésianisme. Il admet qu'il existe des éléments étendus qui forment chacun une substance individuelle constituée par l'union d'une forme unique avec une certaine quantité de matière première.

VI. Atomisme scolastique. — Ce système moderne, destiné à faire rentrer la notion scientifique des atomes dans le cadre des principes généraux de la scolastique, consiste à admettre des atomes, indivisibles par toutes les causes physiques, mais divisibles par la toute-puissance divine. Ces atomes seraient chacun composés d'une matière et d'une forme, unies par le créateur et ne pouvant être séparées que par lui. La division de l'atome consisterait à détruire la forme unique et à produire des formes multiples entre lesquelles la matière première se répartirait.

Il est facile de voir que toute conception d'un être substantiellement un dans son état actuel et cependant ultérieurement divisible, peut se ramener à l'idée d'un composé de matière et de forme.

La division d'un tel être suppose en effet :

I. La destruction de l'unité réelle du tout.

II. La production de l'unité de chaque partie.

III. Le passage d'une partie de la réalité du tout dans les parties.

Il y a donc quelque chose du tout qui se détruit, et quelque chose qui subsiste et passe dans les parties.

Il y a quelque chose dans les parties qui est produit, et quelque chose qui vient du tout qui a été divisé. En appelant forme ce qui est détruit dans le tout et produit dans les parties, et matière ce qui passe du tout dans les parties par la division, on revient au système scolastique.

Seulement, dans l'atomisme scolastique, la séparation de la matière et de la forme ne se fait pas par les causes physiques, elle exige un acte de la toute-puissance divine. Les sciences physiques n'ont dès lors à s'occuper que d'atomes invariables. Les notions de matière et de forme sont reléguées dans la métaphysique.

On voit que ce système admet des atomes, mais les déclare non multiples quoique divisibles : non multiples, parce qu'ils n'ont pas de parties réelles constituées, et divisibles parce qu'ils sont composés de matière et de forme.

Nous n'avons pas à choisir entre ces systèmes. Nous pouvons dire cependant qu'il en est deux qui sont à peine soutenus de nos jours, le cartésianisme et l'atomisme de Gassendi, et que le dynamisme pur, en retirant l'étendue aux éléments de la matière, supprime une des conditions du problème.

Les trois derniers systèmes, au contraire, se proposent, par divers moyens, d'expliquer l'accord entre l'étendue et l'unité nécessaire à toute substance. La discussion entre ces systèmes nous entraînerait au dehors du cadre de nos études.

CHAPITRE VII

RÉSUMÉ DES NOTIONS EXPOSÉES DANS LES PREMIERS CHAPITRES

Arrêtons-nous un instant, et résumons ce que nous avons observé jusqu'ici. Faisons comme le voyageur qui, après avoir exploré les bois, les ravins et les montagnes, a trouvé un point de vue d'où il peut contempler d'un seul regard l'étendue entière, et comme la carte du pays qu'il vient de parcourir.

Nous mettrons ce résumé sous forme de définitions et de principes évidents.

C'est la manière la plus nette d'exprimer une pensée philosophique. Nous remarquerons seulement combien notre méthode est différente de celle de Spinosa, qui, lui aussi, a énoncé au commencement de son *Éthique* une série d'axiomes et de définitions. Spinosa a procédé *à priori*, posant ses définitions sans aucun contrôle expérimental et sans aucune évidence rationnelle.

Pour nous, au contraire, nos définitions et nos principes sont le résultat de l'étude patiente de la réalité; ils ont été extraits des faits eux-mêmes, et sont toujours soumis au contrôle des faits évidents.

Ce que nous avons dégagé des faits, c'est la notion de la substance, de l'être réel et concret, de la personne ou de la chose. Unique dans son fondement, cette réalité objective s'épanouit d'elle-même aux yeux de notre intelligence en une foule d'attributs, de modes et de phénomènes.

Durable et permanente, elle comporte des modes qui varient,

et produit ou subit des phénomènes dont l'existence consiste dans le changement même.

Qualités, attributs, modes, puissances, phénomènes, c'est toujours la même substance vue sous diverses faces. Ce ne sont ni des réalités autres que celle de la substance, ni des parties de la substance, ni des accroissements de la substance, mais la réalité même de la substance, qui, tout en demeurant une et identique, se manifeste sous des aspects si divers.

Cette substance, c'est l'être réel, tout être réel, simple ou multiple, collectif ou indivis, mais toujours individuel et particulier, en tant qu'il est distinct de toute autre réalité.

Voici maintenant comment notre doctrine peut être mise sous forme de termes précis et d'affirmations dégagées, autant que cela est possible, de toute équivoque :

Définitions.

1. J'appelle substance tout être réel et concret, existant objectivement en dehors de la pensée de l'homme, doué d'une certaine permanence et d'une certaine unité. (Type : les personnes et les choses.)

2. J'appelle qualités, les points de vue permanents de la substance, qui ne peuvent en être détachés que par la pensée, et ne sauraient exister en dehors d'elle. (Type : l'intelligence, la forme, la couleur.)

3. J'appelle phénomènes, les actions ou les modifications essentiellement successives que les substances produisent ou subissent. (Type : l'action, le mouvement, la chute d'un corps lourd.)

4. J'appelle attributs, les qualités essentielles de chaque substance, telles qu'on ne pourrait les supposer enlevées sans la dénaturer. (Type : l'étendue pour les corps, l'activité pour les personnes.

5. J'appelle essence d'un être, l'ensemble de ses attributs.

6. J'appelle modes, les qualités variables qui peuvent affecter la

substance à certains moments et qui peuvent aussi cesser de lui appartenir. (Type : le mouvement, la joie, la douleur.)

7. J'appelle puissances, les qualités de la substance qui correspondent aux diverses classes de ses phénomènes successifs. (Type : l'intelligence, l'activité, le pouvoir éclairant, la capacité calorifique.)

Caractères des substances.

Les substances possèdent quatre caractères.

I. Elles sont permanentes; elles possèdent la première espèce de durée, la durée subsistante, c'est-à-dire qu'elles conservent l'identité de leur être tout entier pendant les moments consécutifs de leur existence.

II. Elles sont, par rapport à leurs qualités, des centres indivisibles. Les qualités diverses de chaque substance appartiennent toutes à un centre unique et ne peuvent en être détachées.

III. Elles existent objectivement, réellement, en elles-mêmes, en dehors de l'intelligence humaine; leur notion, pour désigner une réalité, n'a pas besoin de se rapporter à une autre notion.

IV. Elles sont concrètement individuelles, c'est-à-dire que chacune est distincte de toute autre réalité.

Principes évidents.

1. Les êtres réels existant tous sous la condition du temps peuvent posséder deux sortes de durée : la durée subsistante, qui convient aux substances; la durée fluente, qui convient aux phénomènes.

2. Considérées abstraitement, les deux durées sont identiques et se composent des mêmes moments; elles diffèrent, lorsqu'on les considère comme les propriétés d'une réalité.

3. La réalité, qui possède la durée subsistante, reste identique à elle-même pendant qu'elle dure; la réalité, qui possède la durée fluente, se mesure par le temps et lui est proportionnelle.

4. Les phénomènes sont réels par la réalité même de leur substance, avec laquelle ils sont concrètement identiques.

5. Le phénomène étant identique concrètement avec sa substance, les deux durées subsistante et fluente coexistent et sont unies dans un même sujet.

6. Les qualités, bien qu'inséparables de leur substance, sont réellement diverses ; il y a dans la réalité un fondement à l'abstraction qui les isole.

7. La substance est antérieure en nature à ses qualités et à ses phénomènes. Les qualités et les phénomènes dépendent de la substance et ne peuvent exister qu'en elle.

8. La notion de substance est tellement hétérogène et disparate par rapport aux notions de qualités et de phénomènes, qu'il est impossible de former un genre commun qui les comprenne et les réunisse.

9. Les personnes et les choses sont des substances.

10. Les genres, espèces, classes, et en général les universels distributifs, ne sont pas des substances.

11. Les êtres collectifs sont des substances quand ils possèdent une unité et une permanence réelle et qu'ils sont considérés dans leur ensemble, abstraction faite de la distinction des individus.

12. Les caractères de la substance conviennent aux êtres simples et aux êtres collectifs ; mais ils s'appliquent d'une manière plus rigoureuse et plus absolue aux êtres simples.

Terminons par un moyen de contrôle pratique, et l'indication de deux erreurs à éviter.

Moyen de contrôle pratique. — Toutes les fois que l'on veut raisonner sur les substances, se placer en présence d'exemples particuliers, choisis parmi les deux types vulgaires de la substance, les personnes et les choses. S'assurer constamment que ce qui est affirmé d'une manière générale peut s'appliquer à ces exemples.

Première erreur à éviter. — Considérer les substances comme des faisceaux ou des groupes de qualités ou de phénomènes.

Deuxième erreur. — Considérer les substances comme des être inconnus, distincts des qualités et des phénomènes, et leur servant de support.

CHAPITRE VIII

APPRÉCIATION DES RÉSULTATS PRÉCÉDENTS

Les notions de bon sens que nous venons d'exposer ont un double caractère.

D'une part, elles sont extraites des faits vulgaires et constamment contrôlées par ces faits; elles n'ont rien d'arbitraire, elles ne sont pas construites *à priori,* elles sont l'expression naturelle de la pensée placée en présence des choses, des personnes, des évènements qui composent et remplissent le monde et l'histoire. Elles sont aussi d'une application pratique sûre et facile, grâce à ce contrôle incessant de la réalité.

Mais d'autre part, elles sont à la fois compliquées et incomplètes; elles ne se placent pas aisément dans un ordre logique; la définition de chacune contient la notion des autres; elles présentent des lacunes, elles suggèrent des difficultés et des contradictions apparentes, elles soulèvent des problèmes.

Je vais tâcher de montrer que, nonobstant, ces imperfections. cet ensemble de notions constitue une connaissance réelle certaine et utile; j'irai plus loin et j'essayerai de montrer que ces imperfections mêmes doivent exister, qu'il est possible d'en rendre raison, et qu'elles proviennent de la complication même du problème à résoudre et des limites de l'intelligence humaine.

Examinons d'abord ce que nous savons sur les substances; nous verrons ensuite ce que nous ne savons pas; et enfin, nous nous demanderons pourquoi nous en savons si peu.

§ 1. — *Valeur réelle des notions vulgaires sur la substance.*

Deux questions se posent à l'occasion de toute notion générale : 1° En quoi consiste-t-elle ; de quels caractères se compose-t-elle ? 2° A quels individus s'applique-t-elle ?

Ainsi, si nous voulons savoir ce que c'est que la civilisation, nous aurons à nous poser deux questions : 1° Quels sont les caractères qui distinguent un peuple civilisé d'un peuple sauvage ; 2° Quels sont parmi les peuples qui existent ceux qui sont civilisés.

De même à l'égard de la substance, nous pouvons nous demander : 1° En quoi consiste une substance ? 2° Quelles sont les substances réelles ?

Or, la doctrine exposée plus haut fournit une réponse à ces deux questions.

A la question : En quoi consiste une substance ? elle répond par les caractères de permanence, d'unité, d'existence objective en elle-même, et d'individualité. Ce sont des notions distinctes, qui appartiennent à toutes les substances, et qui caractérisent tous les êtres auxquels on peut donner ce nom.

A la question : Quels sont les réalités auxquelles s'applique la notion de substance ? nous répondrons en disant que cette notion s'applique aux personnes et aux choses, aux êtres simples et à certains êtres collectifs doués d'unité et de permanence.

D'autre part, nous nions qu'elle puisse être appliquée aux qualités, aux phénomènes, aux genres, aux espèces, aux classes indéfinies, et enfin, aux collections dans lesquelles l'idée des parties individuelles est très distincte et affaiblit celle de l'unité du tout.

Notre doctrine contient donc une connaissance réelle.

Cette connaissance, d'ailleurs, est certaine. Partout nous nous sommes appuyés sur l'évidence. Il est évident qu'il y a entre une personne et un évènement une distinction profonde et capitale. Il est évident que les qualités ne peuvent exister en dehors de la substance.

Enfin, cette connaissance est utile. Ce ne sont point comme nous l'avons vu, de simples questions de mots, mais des questions de doctrine ; la solution des problèmes les plus importants, celui de l'existence de l'âme et de la cause suprême, de l'univers, dépendent de ces premières notions.

Elles ont donc une valeur réelle, nonobstant leurs imperfections. Voyons en quoi ces imperfections consistent, et s'il est possible d'en rendre raison.

§ 2. — *Imperfections de la connaissance vulgaire des substances.*

La première imperfection de notre connaissance des substances consiste dans la complication même de cette connaissance.

Ces quatre caractères d'unité, de permanence, d'existence en soi, et d'individualité, sont distincts entre eux et irréductibles.

Il n'est pas, ou du moins il ne semble pas possible de déduire ces différents caractères l'un de l'autre, de déterminer un attribut premier de la substance, dont les autres ne soient que des conséquences, de donner ainsi une définition de la substance courte, simple, et cependant adéquate à l'objet défini, comme celle du cercle et de la ligne droite.

Nous avons donné une description de ce qu'est la substance plutôt qu'une définition. Nous en avons énoncé les différents caractères, mais sans pouvoir les lier ensemble.

C'est une véritable imperfection de notre connaissance.

Mais nous pouvons remarquer qu'elle n'est pas propre à la notion de substance.

En général, les notions concrètes ne peuvent être ainsi définies qu'imparfaitement.

Quelle est la définition de la *vie ?*

Quels sont les caractères de la *vie animale* par opposition à la *vie végétale* ?

A ces questions, il n'est possible de répondre que par la description de certains phénomènes, l'énumération de certains traits distincts. Une définition *à priori*, partant d'un premier attribut

pour en déduire les autres, n'est pas possible quand il s'agit de ces notions qui représentent la réalité dans sa complexité.

Ce qui peut être défini *à priori*, ce sont les notions abstraites, les figures de géométrie, les fonctions algébriques ; ou bien, certains phénomènes séparés de la substance, tels que le mouvement. Ces idées que l'intelligence conçoit clairement, peuvent être définies par des termes simples qui représentent exactement la pensée.

Cette remarque nous conduit à l'explication de cette impossibilité d'une définition simple de la substance. Si les idées abstraites sont ainsi clairement définissables, c'est précisément parce qu'elles sont abstraites, c'est-à-dire simplifiées par l'intelligence, séparées les unes des autres, purifiées de tout mélange. C'est parce que l'abstraction a diminué ou détruit la complexité naturelle de tout ce qui est réel.

Mais l'objet réel lui-même, la substance, ne peut pas être aussi connu et ne passe pas sans se briser à travers le prisme de l'intelligence; il ne peut, sans périr, subir cette espèce de digestion intellectuelle qui le ferait entrer sous forme d'idée dans notre esprit.

Il est concret, c'est-à-dire précisément indéfinissable; il est concret, c'est-à-dire autre chose et plus qu'une idée quelconque, autre chose et plus que ce qu'un assemblage de mots peut représenter; il est objectif, c'est-à-dire qu'il n'est pas dans notre esprit, n'est vu que du dehors et ne peut être pleinement pénétré par lui.

L'intelligence tourne pour ainsi dire autour de l'être concret, elle en détermine par abstraction les diverses qualités ; elle en observe les divers phénomènes, elle reconnaît son identité, sa permanence, mais elle ne pénètre pas en lui, elle ne comprend pas son essence, elle ne peut obtenir une formule qui le représente tout entier.

Dès lors il n'est nullement étonnant qu'il soit impossible de donner de la substance une définition proprement dite, une définition courte et claire et cependant adéquate, c'est-à-dire contenant tout l'objet défini. Sachons donc nous résigner à ne pas définir la substance, ou à ne la définir que d'une manière complexe,

longue et un peu obscure. Mieux vaut cette complexité qu'une clarté et une briéveté achetées aux dépens de l'exactitude.

S'il est vrai que la notion la plus générale qui embrasse tous les êtres réels connus est une notion complexe, contenant des éléments irréductibles par notre analyse, sachons reconnaître cette vérité et l'accepter, quelque embarras qu'elle puisse causer dans nos raisonnements et nos conceptions.

Il nous serait facile sans doute de procéder autrement. Nous pourrions choisir une définition de la substance, construire un système sur cette définition, et faire rentrer, bon gré, mal gré, les faits dans les cadres que nous aurions tracés *à priori*. Ainsi a fait Spinosa, partant de sa définition : la substance est ce qui est en soi et pour soi, et il a ainsi abouti au panthéisme absolu. Ainsi a fait Leibnitz définissant la substance une force individuelle; il a abouti à l'étrange système des monades. Ainsi a fait M. Taine en définissant les substances des collections de phénomènes. Ainsi ont fait tant d'autres qui ont défini la substance *l'un*, *l'être*, *l'absolu*, *le moi*, et qui ont pris ces définitions pour point de départ, et qui tous ont abouti à diverses formes d'idéalisme ou de panthéisme.

Procéder ainsi est facile, très facile, mais précisément parce que cela est facile, cela n'est pas scientifique. Il était facile aussi, il était naturel de prendre pour point de départ de la physique la distinction des quatre éléments et de leurs quatre propriétés, le sec et l'humide, le chaud et le froid. Cela était naturel; c'était le résultat d'un examen superficiel du monde, mais cela était inexact, et on pouvait le prévoir; car le monde n'est pas simple ni superficiel, il est complexe et profond.

La simplicité se trouvera peut-être dans les derniers résultats de la science, quand elle aura traversé la forêt épaisse des phénomènes multiples et des substances diverses que la chimie étudie. Peut-être, quoique ce soit moins certain, se rencontrera-t-elle également dans la métaphysique. Quand la philosophie se sera élevée d'une part à la cause suprême et unique du monde, et aura scruté d'autre part la matière jusqu'à ses premiers éléments; peut-être alors, le plan général du monde, la hiérarchie des êtres, jetteront-ils un certain jour sur l'obscure notion

de la substance. Mais dans la philosophie comme dans la science, il faut se défier de l'instinct inné de simplification qui est dans notre intelligence. Il faut toujours gouverner cet instinct par la raison, et le contrôler par les faits.

Nous pouvons donc conclure que la complexité de notre notion de la substance n'est pas une objection contre sa vérité, et pourrait au contraire être considérée comme un argument en faveur de sa vérité.

La seconde imperfection de notre connaissance a déjà été signalée dans notre chapitre 1er. Elle consiste dans cette apparente contradiction qui naît de l'opposition entre la permanence de la substance et la succession du phénomène, la substance et le phénomène étant cependant identiques au point de vue concret, puisque le phénomène n'est autre chose que la substance agissante ou modifiée. La même difficulté se rencontre lorsqu'on cherche à concilier la réelle diversité des qualités avec l'unité non moins réelle du sujet concret. De là ces fausses métaphores contre lesquelles nous avons dû nous prémunir; de là cette difficulté de ne pas nous écarter de la notion vraie de la substance, de nous tenir à égale distance d'une multiplicité qui détruirait l'unité, ou d'une unité qui exclurait toute diversité.

De là cette obligation d'exprimer notre pensée sur le rapport spécial et *sui generis* qui existe entre la substance et ses modes d'une manière négative, en posant des limites entre lesquelles se trouve la vérité.

Nous avons indiqué également le principe de solution de cette difficulté. Nous avons dit qu'il fallait la considérer, non comme une contradiction véritable, mais comme une obscurité, un mystère provenant de la faiblesse de notre intelligence, qui ne saisit pas entièrement la réalité. Les considérations que nous venons d'exposer jettent un peu de jour sur cette question. Cette apparente contradiction a la même cause et la même explication que la complexité que nous venons de signaler. C'est parce que notre intelligence ne saisit qu'imparfaitement la notion de substance qu'elle ne peut mettre en accord les divers éléments dont cette notion est composée. C'est dans la partie cachée de l'être, dans le nœud que notre abstraction ne saurait trancher, que se

trouve l'inexplicable conciliation de la permanence et de la diversité.

Ici encore il faut nous contenter des résultats évidents auxquels nous sommes parvenus et nous résigner à l'imperfection de notre science. On voit d'ailleurs aisément que cette difficulté de concilier l'unité de la substance avec la diversité des qualités rentre dans la théorie que nous avons exposée dans notre méthode. C'est une véritable antinomie apparente qui se trouve à sa place naturelle, à la limite de la connaissance humaine, et qui contient, sous une forme en apparence contradictoire, la notion profonde et mystérieuse des êtres réels. Il serait facile d'appliquer à cette difficulté les principes de distinction entre les antinomies apparentes et les contradictions réelles. On reconnaîtrait que cette difficulté, résultat immédiat de l'opposition entre deux notions primitives du bon sens, possède tous les caractères des antinomies apparentes, et que nous pouvons l'admettre avec sécurité, sans crainte de laisser pénétrer dans notre théorie un élément réellement contradictoire.

La troisième imperfection de notre connaissance de la substance consiste dans la nécessité où nous nous sommes trouvé de prendre, comme point de départ de notre étude, des êtres complexes et collectifs auxquels les caractères de la substance s'appliquent, mais auxquels ils s'appliquent d'une manière moins rigoureuse qu'il ne s'appliqueraient aux êtres simples. Il en résulte que nous ne contemplons dans ces objets vulgaires les caractères d'unité et de permanence que mêlés à une multiplicité et à des variations qui en rendent la perception plus difficile.

Quand l'intelligence se trouve en présence d'un être qu'elle sait être complexe, elle ne se sent pas à l'aise; elle cherche à analyser, à décomposer ce qu'elle connaît ainsi. Si elle y parvient, elle compare la notion du tout à la notion distincte des éléments. Alors, par l'effet de cette comparaison, le tout lui semble abstrait, et la réalité concrète est repoussée, en apparence, dans les parties.

Continuant cette opération de proche en proche, l'intelligence rencontre une hiérarchie de collections et d'agrégats auxquels elle retire successivement le caractère et le nom d'objet réel,

poursuivant de proche en proche la substance qui fuit, pour ainsi dire, devant elle et se cache dans des éléments de plus en plus petits.

Rien de plus naturel que cette marche de l'intelligence, rien de plus logique, je dirai même rien de plus utile.

Ce malaise, que causent les connaissances imparfaites, est comme une invitation que la nature même nous fait de chercher à perfectionner notre science ; nous ne nous contentons pas d'une demi-vérité, nous allons toujours en avant, cherchant plus de lumière.

Seulement, voici le danger qui résulte de cet instinct bon en lui-même. En cherchant ainsi les substances élémentaires, nous ne les trouvons pas. Les premiers objets d'expérience qui frappent nettement le bon sens semblent s'évanouir dans la contemplation scientifique. L'âme humaine, le moi, quelque évidente et claire que soit son existence, se trouve dans une union si intime avec un corps composé d'une infinité de molécules, qu'il est possible, bien qu'illogique, d'oublier son unité individuelle. Les corps se divisent, aux yeux de la science, en parties de plus en plus petites ; les dernières, que nous pouvons atteindre avec nos instruments, sont dans un nombre tel et sont tellement minimes, que notre imagination en est éblouie, et nous sommes certains cependant d'être loin encore du terme, si ce terme existe, de la complexité des éléments matériels.

Alors, il semble que dans cette pulvérisation des êtres réels, la réalité elle-même ait disparu, et la raison, égarée, peut s'écrier : Il n'y a pas de substances ! pourquoi chercher ce qui n'existe pas ou ce qui ne peut pas être connu ?

Alors, les uns s'écrient : Les substances, c'est l'absolu ! Notre esprit n'atteint que le relatif. D'autres, frappés du seul phénomène, la substance ayant disparu à leurs yeux, disent qu'il y a des mouvements sans corps mobiles et des pensées sans esprits.

Alors encore, l'unité, la permanence, l'existence en soi s'étant évanouies en apparence, ces notions, qui sont nécessaires et ne peuvent être chassées de l'esprit humain, reparaissent sous une autre forme.

L'imagination crée un grand être fantastique auquel elle

attribue ces caractères qu'elle avait cru trouver dans les êtres particuliers, et qui lui ont échappé ; et, de la négation de la substance, l'esprit passe à l'affirmation d'une substance unique du monde entier.

Il n'y a dans toutes ces conséquences, selon nous, rien de véritablement logique, rien de véritablement scientifique. C'est un éblouissement de l'imagination et un effet de l'orgueilleuse impatience et de l'ambitieuse faiblesse de la raison humaine.

Pourquoi, en effet, abandonner les notions claires, simples, évidentes, contrôlées par les faits, que le bon sens a constatées ? La science a-t-elle démontré qu'il n'y a pas d'éléments premiers de la matière ? De ce que ces éléments sont trop petits pour que nous puissions les percevoir, s'ensuit-il qu'ils n'existent pas ? Qui nous dit qu'ils n'existent pas, qu'ils ne sont pas semblables sous beaucoup de rapports aux corps que nous percevons ?

Est-ce qu'au contraire, le phénomène principal que la science reconnaît ou suppose dans les profondeurs intimes de la matière n'est pas le mouvement, phénomène qui appartient aux corps visibles et qui tombe sous notre observation ?

Pourquoi ce mouvement élémentaire ne serait-il pas le mouvement d'un mobile réel, comme le bon sens le demande ? Qui prouve le contraire ?

Et quand il serait vrai que la division de la matière n'a réellement aucun terme, quand il serait vrai que la recherche des éléments simples est un problème insoluble, en quoi cela ébranlerait-il la connaissance limitée, mais réelle, que nous avons des objets vulgaires de la perception ? Quand il serait vrai que la plume avec laquelle j'écris, et la chaise sur laquelle je suis assis fussent indéfiniment décomposables en parties, cela empêche-t-il qu'actuellement elles ne soient des touts réels, distincts, sujets de certaines qualités et de certains phénomènes.

Les faits d'expérience simples et primitifs, quand ils sont évidents, et les conclusions légitimes que le bon sens en déduit ne peuvent pas être renversés par la découverte postérieure de faits nouveaux et plus cachés. Ces faits, les derniers venus, reposent sur les premiers et, par conséquent, ne peuvent les détruire.

L'existence du moi humain, l'existence d'objets corporels dis-

tincts, la distinction entre les substances permanentes réelles, les qualités abstraites et les phénomènes successifs sont des faits primitifs ou des conclusions nécessaires de ces faits. Que si plus tard, en présence de la division infinie et de la mobilité sans mesure de la matière, ces distinctions paraissent devenir moins claires, peu importe. Elles apparaissent clairement à l'intelligence en pleine possession d'elle-même; donc, elles sont vraies. L'intelligence, saisissant de sang-froid les premiers faits simples, est un meilleur juge que la même intelligence éblouie par la multiplicité et le chatoiement des faits compliqués. Quand je vois tourner une roue lentement, j'en distingue les rayons et je les compte. Quand elle s'accélère, ils se confondent à mes yeux, mais je ne doute pas que ce que j'ai vu clairement ne soit vrai et ne demeure vrai, lors même que l'obscurité succède à la clarté. Ainsi doit-il en être pour un homme de bon sens au sujet de la notion de la substance. Saisie avec évidence dans des faits vulgaires, aisément perceptibles, cette notion doit rester vraie partout, même quand la petitesse des éléments et la multiplicité des phénomènes, ne permettent plus de la distinguer clairement.

Reconnaissons donc franchement les imperfections de notre science. Cherchons à les réduire autant que possible par une étude plus approfondie de nos premières et élémentaires notions. Résignons-nous à l'ignorance là où elle restera inévitable; mais pour la repousser aussi loin que possible, pour n'être obligé de nous y résigner que lorsque cela sera réellement nécessaire, conservons précieusement et avec soin les connaissances certaines que nous possédons, quelque imparfaites qu'elles soient, et surtout n'échangeons jamais une doctrine fondée sur des faits et constatée par les faits contre une théorie plus séduisante ou plus simple, qui serait l'œuvre unique de notre imagination.

NOTE I (page 152)

SUR LE SECOND SENS DU TERME DE SUBSTANCE QUI DÉSIGNE LE FOND INTIME DES ÊTRES

Nous avons pris le terme de substance dans le sens que lui donne le plus souvent la philosophie moderne ; c'est-à-dire que nous avons désigné par ce terme toute réalité concrète déterminée, toute personne ou toute chose, et nous avons tiré de cette notion ce qu'elle contenait.

Mais il est un autre sens du terme de substance admis aussi par la philosophie : c'est celui selon lequel la substance serait la partie la plus cachée, le fond intime de chaque être. L'origine de ce second sens est facile à comprendre. Les êtres réels étant très profonds, la réalité étant très compliquée, notre intelligence marchant du connu à l'inconnu, est toujours portée à pénétrer plus avant dans leur nature. La partie qu'elle connaît lui semble s'appuyer sur la partie inconnue. Les modifications et les changements des êtres étant d'ailleurs eux-mêmes profonds, et la limite de ce qui est absolument permanent et de ce qui peut être modifié étant très difficile à déterminer, tant par l'expérience que par la raison, nous sommes portés à considérer comme plus réelle, plus substantielle, la partie intime qui ne semble pas pouvoir changer sans que l'être périsse ou soit dénaturé. C'est cette partie intime de l'être considérée, par abstraction, à part du reste de la chose étudiée, que nous nommons sa substance. La substance de l'être, ainsi définie, comprend d'abord son individualité concrète, ce caractère indéfinissable qui fait qu'il est lui et non pas un autre, et, en second lieu, son essence, c'est-à-dire l'ensemble des attributs qu'il ne peut perdre sans être dénaturé. Elle exclut tous les modes, tous les phénomènes, tout ce qui se succède et se renouvelle dans l'être considéré.

Dans le premier sens, celui que nous avons adopté, la substance, c'est le tout concret. Dans le second sens, la substance c'est la partie intime et cachée de ce tout concret.

Dans le premier sens, la substance tombe sous l'expérience. Dans le second sens, elle ne peut être étudiée que par le raisonnement métaphysique.

Mais il n'y a pas pour cela deux choses distinctes, une réalité intime et durable et des phénomènes successifs ; il n'y a qu'une seule chose, la réalité durable qui se manifeste par les phénomènes.

C'est dans le second sens que le terme de substance paraît avoir été le plus souvent employé par la philosophie scolastique. La philosophie moderne a employé alternativement l'un et l'autre ; de là sont résultées beaucoup d'équivoques. Nous avons adopté le premier et nous l'emploierons exclusivement. Nous prendrons toujours une périphrase quand nous voudrons exprimer non pas l'être lui-même tout entier, mais sa partie intime.

Ce second sens du terme de substance conduit à un troisième, que nous avons signalé, et qui est propre à la langue française. Dans ce troisième sens substance signifie *espèce de matière*. L'espèce de matière dont un corps

est fait, est en effet quelque chose de plus intime et de plus caché que le corps lui même et sa forme.

On voit avec quelle attention il faut veiller sur le sens exact des termes métaphysiques employés dans notre langue, et principalement du terme de substance. Les équivoques naissent à tout instant des variations insensibles de la signification de ces termes.

NOTE II (page 152)

SUR LE SENS DES TERMES DE SUBSTANCE ET DE PERSONNE DANS LA THÉOLOGIE ET LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Les termes de substance et de personne dont nous nous sommes servis sont employés dans la théologie pour l'exposition de dogmes mystérieux qui sont l'objet de la foi et qui sont crus sur la parole divine.

Le sens de ces termes n'est pas alors exactement le même que celui que nous avons adopté : il est plus précis et plus complet, cela n'a rien d'étonnant ; car, d'après notre méthode, prenant pour point de départ le bon sens qui est une première approximation de la vérité, nous ne pouvons obtenir que des définitions approximatives. La profondeur et la complexité interne de tous les êtres réels permettent et obligent souvent de les considérer à des points de vue divers, et nous ne pouvons exprimer leur nature entière sans employer des distinctions subtiles.

Voici en quoi le sens théologique et scolastique de ces termes diffère de celui que nous avons employé.

Nous avons considéré les premiers objets qui tombent sous notre expérience, et nous avons désigné ces objets, même quand il sont complexes et composés de parties, par le nom de substances, pourvu qu'il aient une certaine unité et une certaine permanence.

Nous avons désigné ces mêmes objets observables, quand ils nous apparaissent doués d'intelligence et de conscience, sous le nom de personnes, et, quand ils en sont dépourvus, sous le nom de choses. Notre classification n'est pas complète, car il est difficile d'y ranger les animaux auxquels le nom de choses s'applique difficilement; mais notre but était moins de donner la classification des substances que d'indiquer des types, vulgairement connus, de substances réelles, qui permissent de revenir constamment aux faits et de ne pas s'égarer dans l'abstraction.

Nous avons donc pu dire, en adoptant ce sens pour les termes de substance et de personne : Les substances sont les personnes ou les choses, et réciproquement, les personnes et les choses sont des substances.

La philosophie catholique, pour des motifs que nous expliquerons plus loin, a adopté une terminologie un peu différente.

Elle a considéré ces objets concrets distincts, à deux points de vue : en tant qu'ils se distinguent individuellement les uns des autres et soutiennent des relations mutuelles, et en tant qu'ils existent en eux-mêmes.

Considérés au premier point de vue, ces objets ont été nommés des *suppôts*, *supposita*, et, quand ils sont intelligents, des personnes.

Considérés au point de vue de leur fond intime, de leur être, ils ont été nommés *substances*. Le suppôt ou la personne, c'est l'être complet absolument individuel et distinct de tout autre. Ce qui constitue la personne, c'est l'incommunicabilité.

La substance, c'est le fond de l'être, sa nature, considérée cependant encore au point de vue concret ; ce qui constitue la substance, c'est l'existence réelle.

Par rapport aux qualités, le suppôt est considéré comme les possédant, la substance comme les soutenant. C'est la substance qui est intelligente, c'est la personne qui possède l'intelligence.

Par rapport aux actes, c'est la personne ou le suppôt qui détermine l'acte et en porte la responsabilité ; c'est la substance, qui, par sa puissance, effectue l'acte.

Ces distinctions étant établies, il est facile de donner des mystères de la foi catholique un énoncé qui, sans expliquer ces mystères, fait cependant disparaître l'apparence de contradiction.

En Dieu, il y a une substance et trois suppôts, ou trois personnes qui possèdent les mêmes attributs.

En Jésus-Christ, il y a une nature humaine composée d'un corps et d'une âme, mais il n'y a pas de personne humaine, parce que c'est la personne divine qui possède la nature humaine et lui sert de suppôt.

Quelle est maintenant l'origine et la valeur de ces distinctions? Leur origine paraît évidemment être théologique. C'est pour l'exposition même et la défense du dogme, que ces distinctions ont été inventées. Ce qui le prouve, c'est l'incertitude qui a régné pendant longtemps sur les termes de substance, d'hypostase et de nature dans les discussions théologiques.

Mais il ne faudrait pas croire que ces distinctions soient verbales et sans valeur philosophique. Elles ont été inventées pour représenter, autant qu'il est possible, les dogmes dans le langage humain ; mais les dogmes sont des vérités, et les distinctions qu'ils supposent sont réelles.

Les dogmes mystérieux sont de véritables antinomies apparentes, plus profondes et plus reculées que celles qui se rencontrent en métaphysique pure. Il sont exprimés primitivement sous une forme en apparence contradictoire.

Ils se composent d'une thèse et d'une antithèse. La synthèse est impossible d'une manière complète, parce qu'il s'agit de vérités qui sont au-dessus de la raison humaine. La distinction du suppôt et de la substance est comme l'ébauche et la formule imparfaite de cette synthèse.

A elle seule, la raison n'aurait jamais découvert cette distinction, il lui est même très difficile de s'en servir en dehors du domaine théologique, tant elle est subtile.

Elle correspond cependant à une véritable différence de point de vue ; elle est l'expression de l'une de ces variétés d'aspect des êtres réels, si profonds et si mystérieux.

Pouvons-nous maintenant, nonobstant cet usage théologique des termes de substance et de personne, conserver leurs sens vulgaire et maintenir notre formule : « les substances sont les personnes et les choses ? »

Nous le pouvons, moyennant certaines explications, et en restreignant notre affirmation aux substances et aux personnes créées.

En effet, malgré la distinction réelle entre le suppôt et la substance, il n'en est pas moins vrai, d'une manière générale, que tout suppôt possède une substance et que toute substance est possédée par un suppôt.

De plus, si nous nous restreignons aux êtres créés et si nous faisons abstraction de la nature humaine de Jésus-Christ, nous pourrons dire qu'il y a autant de suppôts que de substances, que chaque personne possède une substance intelligente, et que chaque substance intelligente est possédée par une personne.

Nous pourrions donc dire que les mêmes individus réels, qui sont les personnes, sont des substances et réciproquement.

C'est là l'unique sens de notre proposition : Les substances sont les personnes et les choses.

LIVRE II

DE LA CONNAISSANCE DIRECTE DES SUBSTANCES

CHAPITRE PREMIER.

DE L'OBSERVATION DIRECTE DES SUBSTANCES.

Nous avons dans notre premier livre défini et expliqué le terme de substance. Nous avons reconnu que les substances sont les réalités vulgairement nommées personnes ou choses.

Nous pouvons maintenant, en nous appuyant sur cette définition, arriver à la démonstration de l'une des deux grandes assertions que nous avons énoncées dans notre introduction.

Les substances sont directement observables. La perception, soit interne, soit externe, les atteint sans l'intermédiaire d'aucun raisonnement.

En d'autres termes, il n'est pas vrai que nous n'observions que des phénomènes pour en tirer, par voie de conclusion, l'existence des substances. Ce qui est vrai, c'est que nous observons les substances revêtues de leurs qualités et subissant leurs phénomènes,

Cette assertion peut aisément être vérifiée.

I

Considérons d'abord le témoignage de la conscience qui nous atteste l'existence de notre propre personne.

J'éprouve une sensation, je forme une notion, je fais un raisonnement, je délibère et je produis un acte de volonté.

Au même moment où ces phénomènes internes s'accomplissent, je sais qu'ils s'accomplissent, et si mon attention est tournée vers

ces objets internes, si je m'efforce de fixer dans ma mémoire les notions qui se sont formées en moi, j'aurai l'idée de certaines sensations, de certaines pensées, de certains actes qui se sont succédés.

Mais quel sera l'objet de cette idée ainsi fixée dans ma mémoire, de cette connaissance acquise ?

Sera-ce l'idée générale de sensation de plaisir, de douleur, de pensée, de volonté ?

Non. Ce sera l'idée *de ma propre sensation, de mon propre plaisir, de ma propre pensée, de ma propre volition*. L'idée du *moi* sera engagée dans chacune de ces perceptions internes.

Allons même plus loin et parlons avec plus de précision. Si les sensations, les pensées, les actes divers sont ce qu'il y a de plus apparent dans l'objet que je perçois, ces variétés ne sont pas ce qu'il me semble, quand je réfléchis, y avoir de plus réel.

Le véritable objet que j'atteins et que j'observe, c'est *moi sentant, moi pensant, moi voulant*.

Une seule et même perception interne me livre à la fois ma personne et l'impression que j'éprouve. Ce n'est au fond qu'un seul et même objet de connaissance. Plus tard, l'abstraction le décomposera et y trouvera deux idées, moi et mon impression, moi et mon acte. Plus tard, j'apprendrai à regarder ce fait unique sous deux faces et à porter ma pensée alternativement sur le moi qui sent et sur la sensation du moi. Mais le premier regard de ma pensée porte sur l'objet entier et non décomposé.

Donc c'est l'être tout entier, c'est la personne, c'est le moi qui se manifeste de prime-saut à lui-même. Sur le théâtre de la conscience, c'est le moi lui-même qui est en scène : les sensations, les pensées, les actes de volonté divers, ne sont que ses vêtements, ses gestes et ses paroles.

Mais ce moi si évident, cet être constamment présent à lui-même, qu'est-il ? Est-ce une substance ? Possède-t-il les caractères qui distinguent les substances.

La réponse est bien simple.

La substance, avons-nous dit, c'est l'être permanent, sujet de phénomènes successifs : or, tel le moi se manifeste à lui-même.

Le moi éprouve une sensation. Cette sensation s'écoule avec

le temps, mais l'être sentant demeure. Il le sait bien, puisqu'il se sent lui-même et se reconnaît lui-même.

La conscience atteste la diversité et la succession de nos impressions, mais elle atteste tout aussi clairement notre identité. Il y a évidence absolument égale de part et d'autre. Il est également certain que c'est moi, la même personne, qui ai éprouvé plusieurs sensations diverses et successives, qu'il est certain que ces sensations sont diverses et successives. Ce sont deux perceptions internes semblables ou plutôt deux faces d'une seule et unique perception.

Il n'y a pas l'ombre d'un raisonnement, pas l'ombre d'une induction. C'est l'observation elle-même qui constate cette permanence du moi sous ses impressions et cette unité du moi au milieu de la diversité de ses sensations.

Quand je compare une perception passée avec une perception actuelle, en franchissant un intervalle, on peut dire que c'est par une espèce de conclusion logique, bien directe cependant et bien immédiate, que j'arrive à affirmer la durée de mon individualité pendant cet intervalle.

On peut dire que je raisonne ainsi :

Je me sens existant et éprouvant telle impression à présent.

Hier soir, je sais que j'existais et que j'éprouvais telle impression ; je me reconnais pour le même individu.

Donc j'ai existé dans tout l'intervalle, même pendant le sommeil.

On conçoit que ce jugement, résultant de la comparaison des témoignages distincts de la conscience actuelle et de celui de la mémoire, puisse être considéré comme une conclusion tirée de deux prémisses.

Mais quand le témoignage de la conscience est continu, la permanence du moi et la variété des impressions se manifestent à la fois.

Aucune de nos impressions n'est instantanée, ou du moins, s'il existait une impression instantanée, elle ne serait pas aperçue par la conscience, pas plus qu'un objet qui traverserait le champ visuel avec une vitesse infinie.

Lors donc que nous percevons une impression, elle a déjà duré

multanément avec leurs phénomènes et leurs qualités, nous sommes obligé de poser une réserve importante.

La perception extérieure est une opération intellectuelle très complexe et très variée. Le monde se compose de mille êtres réels ayant des propriétés très diverses, dont les uns se présentent pour ainsi dire spontanément à nos sens, tandis que d'autres sont plus ou moins profondément cachés, exigent pour être découverts une attention très grande ou des instruments perfectionnés, et que d'autres enfin, bien que manifestés par leurs effets, échappent par leur nature à notre perception directe.

Nous ne pouvons donc pas prétendre que toutes les substances tombent directement sous l'observation.

Nous ne disons pas non plus que toutes les observations atteignent directement les substances.

Il y a en effet des observations qui portent directement sur des objets d'une nature spéciale, qui apparaissent comme réels, objectifs, et cependant comme n'étant pas des substances. Tels sont les sons, la lumière, les couleurs, les formes apparentes, qui ne sont pas la limite d'un objet réel. Tels sont en particulier les images colorées produites par la réflexion ou la réfraction des rayons lumineux. Sans nous prononcer actuellement sur la nature de ces objets qui semblent objectifs et qui ne semblent pas réels, nous reconnaissons que ces objets sont observables et que l'observation qui en est faite ne porte pas clairement sur une substance.

Mais il y a au contraire des perceptions qui portent sur un objet réel, net et déterminé, qui a les caractères d'une substance.

Telle est principalement la perception des objets par le tact. Le tact établit l'observateur dans un rapport intime avec la réalité matérielle observée. Il présente des caractères tout particuliers de certitude et d'évidence.

Telle est aussi la perception des objets par la vue, quand ces objets sont rapprochés, quand la perception visuelle peut être contrôlée par le tact, et que les renseignements fournis par les deux sens sont unis entre eux.

Ceci posé, nous restreignons notre assertion aux perceptions de ce second genre. Nous disons que dans ces perceptions claires

et déterminées, ce sont les corps, les substances matérielles qui sont l'objet direct de l'observation. A l'égard des perceptions vagues, ou de celles qui ont pour objet des apparences ou des images, nous convenons qu'elles n'atteignent pas directement des substances, et que la découverte des réalités qui les produisent se fait par certains procédés où l'induction joue le principal rôle.

Mais nous maintenons qu'il y a certaines substances matérielles qui tombent sous une perception directe, et se manifestent à notre intelligence simultanément avec leurs qualités et leurs phénomènes, lesquels sont ensuite dégagés par abstraction de la notion concrète qui les contenait.

Or, ainsi restreinte, notre proposition devient évidente aux yeux du bon sens.

Les objets que nous observons, ceux que nous voyons et que nous touchons, ne sont-ils pas des corps? Ne sont-ce pas précisément ces objets ainsi perçus que nous avons pris sous le nom de choses, pour les types des substances? Les livres, les tables, les chaises, les animaux, ne sont-ils pas l'objet de notre perception.

Or, tous ces différents êtres ne présentent-ils pas précisément les caractères que nous avons reconnus dans les substances. Ne sont-ils pas permanents? Ne les reconnaissons-nous pas, lorsque nous les retrouvons après avoir cessé de les percevoir? Ne constatons-nous pas en même temps que ces corps subissent de continuelles variations et des modifications incessantes, tout en conservant leur identité? Chacun de ces corps n'est-il pas une réalité unique dont nous pouvons, par l'abstraction, extraire des qualités multiples?

Les corps solides apparaissent aussi comme réels en eux-mêmes, et sans s'appuyer sur une autre réalité. Ce sont les apparences, les ombres, les images, qui demandent un sujet d'inhérence différent d'elles-mêmes; c'est quand nous percevons ces objets vagues et sans consistance, que nous cherchons sur quelle réalité ils s'appuient. Mais quand nous touchons la terre ferme, les corps solides et résistants, nous sentons que nous avons rencontré la réalité. Solidité, réalité, idées tellement liées qu'elles

semblent ne former qu'une même idée et que les termes semblent synonymes. Ils le seraient si, pour le vrai philosophe, la réalité du moi aperçu par la conscience n'était pas parfaitement égale à celle des corps.

Enfin l'individualité concrète, dernier caractère des substances, se trouve également dans les corps tels que nous les percevons. Ces corps sont distincts les uns des autres. Ils sont des objets particuliers existant chacun dans un lieu distinct; leur impénétrabilité mutuelle fait qu'ils restent en dehors les uns des autres, tant qu'ils ne sont pas dénaturés.

Nous percevons donc les corps, et les corps sont des substances.

Les qualités qui distinguent les corps, leur forme, leur étendue, leur impénétrabilité, sont sans doute aussi l'objet de notre perception, mais cette perception est simultanée à celle du corps lui-même; c'est le corps étendu, le corps rond ou carré, le corps impénétrable que nous voyons et que nous touchons.

Ce n'est qu'ensuite que l'abstraction dégage ces qualités diverses, pour les considérer à part; elle puise ces idées distinctes dans la première notion du corps, qui nous a été fournie par la perception.

Il en est de même des phénomènes, des modifications successives des corps. Nous percevons ces phénomènes à l'état réel, c'est-à-dire en union avec leur sujet; nous percevons, non le mouvement abstrait et idéal, mais le corps en mouvement.

Ainsi, dans la perception externe comme dans la perception interne, c'est la substance revêtue de ses qualités et de ses phénomènes, c'est l'être concret tout entier qui se manifeste d'abord à notre intelligence. C'est l'abstraction qui vient ensuite, et isole, pour les considérer à part, les divers éléments idéaux qui étaient fondus dans la notion concrète.

Signalons ici une objection qui peut être faite à notre théorie, et indiquons sommairement comment on peut y répondre; la réponse complète se trouvera plus loin quand nous traiterons de la perception.

Elle se fonde sur ce fait qui avait échappé à l'analyse de Reid, mais qui semble maintenant démontré scientifiquement, que la

perception des corps se fait au travers d'impressions reçues par nos sens. Il faut, pour que nous voyions, que notre rétine excitée par les rayons lumineux, produise une image qui figure les contours et les formes du corps observé. Il faut, pour que nous connaissions un corps par le toucher, que certaines sensations se produisent, soit à la surface de nos doigts, soit dans l'intérieur de notre corps, afin de nous attester à nous-mêmes la position relative et les mouvements des organes avec lesquels nous tâtons la forme du corps.

Nous ne contestons pas cette vérité. Nous ne dirons pas, comme Reid a semblé le dire, que la perception est une opération mystérieuse, qui se fait directement et sans intermédiaire, et un fait purement parallèle à la sensation.

Nous admettons que la perception, c'est-à-dire la connaissance des corps extérieurs, peut se faire au travers de certaines sensations. Nous croyons même que la vraie théorie de la perception consiste à dire qu'elle est une interprétation, une traduction de certains signes sensibles que nous sentons dans nos organes.

Mais nous prétendons néanmoins que c'est le corps extérieur qui est le véritable objet direct de l'observation.

En effet, nous n'appelons pas observation proprement dite le fait de sentir certaines impressions organiques, le fait de voir se produire devant nos yeux certaines taches colorées, signes de la présence des corps, le fait d'éprouver certaines sensations musculaires.

Tous ces phénomènes internes, condition de l'observation, ne sont pas l'observation elle-même. Ils sont généralement inconscients; l'observateur qui regarde le monde extérieur, les éprouve sans s'en apercevoir et sans s'y arrêter.

L'observation commence au moment où nous traduisons les signes, où nous voyons et touchons l'objet extérieur.

Or, à ce moment, c'est le corps, c'est-à-dire la substance dont nous prenons connaissance. Nous pouvons donc dire que c'est la substance qui est observée directement.

Non seulement en parlant ainsi nous restons en accord avec le langage du bon sens, mais nous maintenons une doctrine dont les conséquences sont importantes, et qui n'est nullement

ébranlée par la présence nécessaire de signes sensibles qui sont les conditions de la perception.

Que voulons-nous, en effet, en soutenant que les substances sont directement observées?

Nous ne voulons pas précisément prouver leur existence, qui est évidente; nous voulons montrer que cette existence a le caractère, si estimé de nos jours, d'une vérité expérimentale. Nous voulons montrer que toute l'autorité que possèdent les faits observés appartient aux substances, qui sont elles-mêmes des faits observés.

Or, l'autorité des faits observés appartient non pas aux sensations par lesquelles nous voyons et touchons les choses, sensations souvent obscures, connues seulement des savants; mais aux choses vues et touchées elles-mêmes. Nous croyons au témoignage de nos yeux et de nos doigts d'une manière tout à fait indépendante de toutes nos théories sur la perception. En disant donc que la vue et le tact atteignent directement les substances matérielles, nous voulons dire que l'existence des substances est aussi certaine, aussi évidente, aussi directement connue que tout ce que nous pouvons voir et toucher. Ou vous admettez comme véridique l'observation externe, et alors vous devez admettre l'existence des substances matérielles directement observées, ou vous niez cette autorité; alors vous pouvez douter des substances; mais alors aussi vous mettez en question l'existence du monde extérieur tout entier.

En second lieu, en parlant de l'observation directe des substances, nous tenons à montrer que la notion de substance est dans l'ordre logique aussi bien que dans l'ordre réel de nos connaissances, simultanée avec celle des qualités et des phénomènes réels, et antérieure à celle des qualités et des phénomènes isolés et abstraits. Nous tenons à montrer que les qualités et les phénomènes se dégagent de la substance par analyse, et que l'unité de la substance leur est antérieure et est directement atteinte par nos facultés perceptives.

Or, l'existence des signes sensibles au travers desquels se fait la perception n'est nullement contraire à cette doctrine.

Si, en effet, on veut tenir compte de ces signes, on devra considérer trois moments successifs.

1° La perception des signes sensibles, ou la réception souvent inconsciente de l'impression organique.

2° L'interprétation des signes sensibles, ou la perception proprement dite des corps; l'acte que nous appelons proprement voir ou toucher.

3° La décomposition de la notion obtenue par les sens, la distinction des qualités et des phénomènes, autrement dit la description de l'objet vu ou touché.

Ces trois moments se suivent avec une extrême rapidité, la nature suit son évolution sans s'arrêter. Il est impossible, l'attention se trouvant tournée vers un objet, que les impressions sensibles ne produisent pas la vision ou la perception tactile de l'objet. Il est impossible également que la notion concrète d'un objet séjourne dans notre intelligence sans être immédiatement analysée.

Or, dans le premier moment, il n'y a encore que des signes et des impressions individuelles, il n'y a encore aucune connaissance réelle d'un objet déterminé.

Dans le second moment, la perception se produit, et elle atteint immédiatement le corps, c'est-à-dire la substance matérielle avec ses qualités et ses phénomènes.

Dans le troisième moment survient l'abstraction et la connaissance distincte des qualités et des phénomènes considérés comme séparés de la substance.

Rien ne serait plus faux d'ailleurs que de s'imaginer que la décomposition de la notion du corps en éléments abstraits, qualités et phénomènes, est un retour vers les impressions des sens qui ont servi à produire la perception.

Ces impressions sensibles sont subjectives. Les éléments qui résultent de l'abstraction, les qualités du corps, sa forme, ses mouvements, sont objectifs.

Les impressions sensibles sont essentiellement personnelles et individuelles. C'est nous qui les éprouvons. Les qualités dégagées de la notion du corps, étendue, forme, mouvement, impénétrabilité, sont des idées générales.

Il n'y a d'ailleurs pas une correspondance exacte entre les signes sensibles et les qualités abstraites.

Le mouvement d'un corps, par exemple, est figuré dans nos sensations par plusieurs signes distincts. Il est figuré par le déplacement de l'image dans notre champ visuel, par la sensation spéciale que cause le glissement d'un corps sur notre peau, par les sensations des muscles qui dirigent l'œil, quand nous suivons de nos yeux un objet mobile, par des sensations musculaires quand nous le touchons pendant qu'il se meut.

En revanche, la même impression sensible peut se traduire par plusieurs notions. La même image représente une forme en relief ou une forme en creux. La même impression visuelle colorée signifie le relief, la distance ou la teinte spéciale d'un objet.

La décomposition par l'abstraction de la notion acquise par la vue ou le tact n'est donc nullement un retour vers les signes qui ont servi à la former.

L'intelligence humaine ne revient pas sur ses pas, elle marche suivant la route que lui trace la nature, et s'avance du connu vers l'inconnu.

Nous pouvons donc négliger le premier moment, qui n'importe pas à notre doctrine, et maintenir que la substance revêtue de ses qualités est le premier objet de la perception, et que toutes les décompositions de la substance ne viennent qu'après et sont l'effet de l'abstraction postérieure à la perception.

Dire cela du reste, ce n'est pas autre chose que définir l'abstraction ; évidemment, tout ce qui est abstrait a été tiré de quelque chose de concret qui lui est antérieur.

III

Résumons-nous.

On nous demande ce que sont les substances, où elles sont, et comment nous les connaissons ? Ce sont des chimères, disent les uns ; ce sont, disent d'autres, des réalités occultes qu'on ne peut trouver que par une conception *à priori* de la raison.

Ce sont disent d'autres, de simples groupes, de simples collections de phénomènes ; elles sont semblables aux tas de pierres, tant que les pierres n'ont pas été séparées ; la substance, c'est le tout dont les qualités sont les parties.

Nous répondons :

Les substances, ce sont les personnes et les choses ; ce sont des êtres à la fois uns et divers, permanents et successifs, absolument distincts, quant à leur nature, de leurs phénomènes et de leurs qualités.

Cette définition posée, à ceux qui demandent comment nous connaissons les substances, par quelle synthèse nous réunissons les qualités en un tout ; nous répondons :

Les substances nous sont connues directement par l'expérience; il n'y a point de synthèse à faire, leur unité est antérieure à leur division abstraite.

L'expérience interne nous manifeste de prime saut le *moi* sentant, pensant et voulant, divers dans ses actes et ses modifications, et toujours identique à lui-même.

Or, ce *moi*, c'est une personne ; donc c'est une substance d'après notre définition. Ce *moi* c'est un être un et divers, permanent et successif, réel en lui-même et individuel. C'est une substance, car il en a tous les caractères.

L'expérience externe nous livre le *corps* solide, résistant, figuré, mobile, identique dans sa matière, variable dans sa forme et ses mouvements.

Or, ce *corps*, c'est une chose. Donc, c'est une substance d'après notre définition,

Ce *corps*, c'est un être un et divers, permanent et variable, réel en lui-même, individuel et distinct de tout autre. C'est une substance, car il en a tous les caractères.

Le moi et le corps, ce sont des substances.

N'allons donc pas chercher les substances au loin, ni creuser sous les faits pour la découvrir.

Elles sont près de nous, visibles, évidentes à la surface des choses, elles sont sous nos yeux, nous les trouvons en nous, sous nos yeux et sous nos doigts.

Ne nous demandons pas comment la substance a été construite

ou inventée. Elle n'a pas eu besoin d'être construite ou inventée, elle est réelle, elle est dans la nature, elle est vue, sentie et touchée.

Nous retournant au contraire vers ceux qui ignorent une notion si simple et si vulgaire, vers ceux qui admettent des mouvements sans corps, des pensées sans esprit, vers ceux qui ne voient dans tout ce qui existe que les phénomènes d'une substance unique, vers ceux qui déclarent les substances inconnaissables, nous leurs dirons à notre tour :

O philosophes, si vous ne connaissez pas les substances, c'est que vous n'observez pas ce qui est sous vos yeux et en vous-mêmes, c'est que vous avez laissé glisser la réalité entre vos doigts, et que vous n'avez saisi que son ombre. Et vous surtout, ô positivistes, ô hommes de l'observation pure, si vous ignorez ce premier fait d'expérience ; si vous avez pris l'abstrait pour le concret, le phénomène pour l'être, c'est que vous avez mal expérimenté.

CHAPITRE II

DE L'ABSTRACTION

C'est l'expérience qui atteint les substances; c'est elle qui découvre les êtres réels; c'est elle qui atteint immédiatement le moi, par la conscience, et qui, au travers des signes sensibles perçoit les corps et constate leur existence à titre de réalités solides et concrètes.

Mais comme nous l'avons déjà remarqué, à peine cette première donnée expérimentale est-elle entrée dans notre intelligence, qu'elle subit une singulière transformation. Les qualités et les phénomènes divers qui existent intimément unis dans l'indivisible réalité de l'être concret, sont immédiatement isolés et détachés de cette réalité, pour être considérés à part, par la faculté d'abstraction. Il sera utile de nous arrêter pour examiner avec détail cette opération intellectuelle, dont l'importance est capitale, et que la philosophie moderne n'a en général que très superficiellement étudiée. La faculté d'abstraction, sous le nom *d'intellect agent*, était considérée par la philosophie scolastique comme la principale des facultés supérieures de l'intelligence humaine. C'est à l'analyse des données expérimentales, opérée au moyen de cette faculté, que les sectateurs d'Aristote attribuaient la formation de toutes les idées vulgairement nommées idées de raison.

La philosophie cartésienne, ayant imprudemment compris la doctrine profonde et vraie d'Aristote sur la connaissance humaine parmi les préjugés qu'elle a mis de côté, a perdu de vue le rôle

important de la faculté d'abstraction et cet oubli a duré jusqu'à nos jours, à tel point que dans les livres élémentaires de la philosophie éclectique, l'abstraction est reléguée à un rang inférieur comme une des variétés de l'attention.

Nous devons cette justice à M. Taine, qu'il a deviné l'importance de l'abstraction, et qu'il a rendu à cette faculté le rang qui lui appartenait. Il a essayé de s'en servir pour combler les immenses lacunes de la philosophie purement empirique de M. Stuart Mill. Malheureusement, M. Taine n'a pas saisi le rapport intime qui existe entre la notion de substance et la faculté d'abstraction. Aussi son abstraction ne portant que sur des images mobiles ou des données déjà abstraites, ne pouvait pas avoir la fécondité et la puissance de celle qui décompose les êtres réels.

Nous allons essayer de bien faire comprendre les caractères propres de l'abstraction, et de distinguer cette opération intellectuelle et la faculté qui lui correspond des autres procédés analogues qui sont employés par l'intelligence humaine. Puis nous verrons pourquoi la transformation des données concrètes de l'expérience en notions abstraites est si spontanée, si rapide, et si immédiate.

I

Analyser et recomposer sont les deux opérations les plus habituelles de l'esprit humain. C'est par l'usage alternatif de ces deux procédés qu'il avance dans la connaissance de lui-même et du monde, et ce n'est pas sans profondeur que les docteurs du moyen âge ont désigné l'intelligence humaine par ces mots : *Intellectus dividens et componens.*

Mais il y a diverses espèces d'analyse.

Il en est une, la plus élémentaire de toutes, dont le but est de séparer dans un agrégat matériel, les diverses parties dont cet agrégat se compose. Telle est l'analyse de l'anatomiste qui sépare

dans un cadavre les os, les muscles, les nerfs, et les vaisseaux. Quelque loin qu'elle soit poussée, dût-elle pénétrer dans les parties les plus intimes des tissus, cette analyse ne change pas de nature. Ce qu'elle tend à faire, c'est à isoler réellement les parties qu'elle distingue, ce qu'elle cherche à trouver, ce sont des parties réellement séparables.

Plus intime que celle-ci est l'analyse chimique, qui pénètre dans la réalité matérielle jusqu'à une profondeur que ne peuvent atteindre ni le microscope ni le scalpel; qui décompose les molécules intégrantes des corps et en extrait les principes réels qui étaient absolument cachés, et dont les propriétés apparentes avaient disparu dans la combinaison.

Une troisième analyse très différente des précédentes, consiste dans la décomposition que nous faisons à volonté du temps et de la durée, dans les séparations arbitraires que nous pouvons tracer par la pensée dans la continuité des êtres. C'est ainsi que nous divisons par la pensée un mouvement ou un évènement en époques, que nous partageons une longueur en parties idéales, afin de l'étudier plus à notre aise. Bien que cette nouvelle espèce d'analyse se fasse par la pensée, il ne répugne pas qu'elle soit réalisée extérieurement. Quand nous avons partagé un phénomène successif en époques, il ne répugne pas qu'il soit réellement interrompu par l'effet d'une cause étrangère, à l'instant que nous avons choisi. Dans nos expériences, nous pouvons réaliser effectivement cette division des phénomènes en moments successifs. De même, dans les limites de notre expérience et de notre approximation, nous concevons toujours une division possible de la matière conforme à nos divisions idéales [1].

L'analyse par abstraction est encore différente de ces trois espèces d'analyse des objets matériels. Celle-ci n'a pas pour but de décomposer des agrégats, ni de résoudre des composés chimiques, ni de partager idéalement le temps et l'espace en fragments.

[1] Ce partage idéal du continu se fait par l'*attention* qui fixe arbitrairement notre pensée sur une portion de son objet et néglige le reste. Cette attention limitée est quelquefois appelée abstraction, mais elle est absolument distincte de la véritable abstraction.

Elle s'applique à la réalité concrète, à la substance, et en dégage des éléments idéaux, des qualités ou des phénomènes.

Plus subtile et plus profonde que les précédentes, elle ne s'arrête pas à la surface des êtres. Elle pénètre dans leur unité même, elle pratique dans les notions formées par l'expérience des divisions nettes et déterminées, quoique physiquement irréalisables. Les qualités qu'elle distingue existent dans le même lieu et dans le même temps. La forme, l'étendue, la solidité, le mouvement d'un corps, sont rigoureusement coexistants, puisque ce ne sont que les différents aspects d'un même corps. Il en est de même des pensées et des affections du moi, elles sont fondues dans son unité, et existent en lui au même instant.

Aussi, l'analyse par abstraction ne saurait-elle employer aucun instrument visible, aucun procédé matériel; ils sont et ils seront toujours trop grossiers pour l'œuvre délicate qu'elle accomplit. Le glaive seul de la raison est assez acéré pour pénétrer ainsi jusqu'au cœur même de la réalité.

Ce qui établit une distinction profonde entre l'abstraction qui sépare les qualités, et les autres procédés d'analyse que nous avons examinés, c'est la nature particulière des résultats de l'abstraction.

Dans l'analyse des agrégats, le résultat est de même espèce que la donnée première; le point de départ est une réalité multiple et complexe; le résultat, ce sont les mêmes éléments réels, isolés l'un de l'autre.

Dans l'analyse chimique, les éléments sont sans doute différents du composé, mais ce sont des corps comme le composé; ils ont, réunis, le même poids que le composé; ce sont évidemment des parties de la substance totale. Il est d'ailleurs possible de reproduire le composé en combinant les éléments.

Dans l'analyse idéale, qui partage la durée des phénomènes et la dimension des objets matériels, les parties sont absolument semblables au tout.

En général, d'ailleurs dans ces trois espèces d'analyse, les résultats de l'opération sont réels et particuliers, existent dans un lieu et un temps donnés; ce sont des données concrètes semblables sous ce rapport à la donnée primitive.

Au contraire, lorsque l'abstraction a exercé sur une notion sa singulière puissance, cette notion se trouve absolument transformée. D'une part, elle est devenue abstraite, c'est-à-dire privée de réalité actuelle et de vie; d'autre part, elle est devenue universelle et applicable à un grand nombre d'objets semblables. Elle a perdu sa réalité vivante, et a gagné en échange une extension qu'elle n'avait pas.

Que sont, en effet, les qualités, modes et phénomènes, le mouvement, la forme, la couleur, l'étendue, la pensée, la sensation, une fois séparés de leur sujet? Ce sont, le nom même le dit, des abstractions, c'est-à-dire des choses dépourvues de vie et d'activité, auxquelles il serait ridicule d'attribuer une influence quelconque, sinon sur l'esprit de celui qui les pense. Les fractions idéales de l'être réel ressemblent aux membres détachés par l'anatomiste, qui, en se séparant du corps entier, ont perdu leur vitalité et leur énergie propres.

Ou plutôt, car toutes ces métaphores matérielles sont inexactes, il faut reconnaître que ces qualités ou phénomènes ne sont réellement pas séparés de leur sujet, et en sont toujours inséparables. L'abstraction n'a rien changé à leur nature, elle n'a modifié que la notion que nous en avons. En un mot, l'abstraction, étonnante opération, est, malgré la contradiction apparente des termes, une véritable division de ce qui est réellement indivisible. La multiplicité est dans notre idée, l'unité est dans l'objet réel.

Si donc nous voulons rendre à ces notions abstraites leur réalité, il faut que nous les rejoignions à leur sujet, que nous les considérions dans l'unité du tout réel dont elles ont été tirées. C'est la seule synthèse possible; nous pouvons revenir de la notion de la qualité à celle de la substance, comme on revient de la circonférence d'un cercle à son intérieur; nous ne pouvons pas composer une substance avec des qualités et des phénomènes. Il y a donc unité concrète, diversité abstraite, unité nécessaire dans la réalité, diversité nécessaire dans la pensée de l'homme. Seulement, notre intelligence ne nous trompe pas, parce qu'elle sait ce qu'elle fait, parce qu'elle corrige elle-même ce que sa conception a de nécessairement différent de ce qui est dans la nature. Elle divise l'indivisible, mais elle sait que

ce qu'elle sépare idéalement est réellement et nécessairement uni.

Mais nous avons dit qu'en même temps que les notions abstraites perdaient leur réalité et leur vie, elles acquéraient en échange une extension indéfinie, et devenaient des notions générales.

Rien de plus évident que cette nouvelle et singulière transformation.

Au moment même où la réalité, passant à travers le prisme de la faculté d'abstraction, se décompose en éléments divers, ces éléments acquièrent un caractère tout nouveau. De particuliers qu'ils étaient, ils deviennent universels. Ils échappent aux limites de l'être réel et borné qui les contenait, et deviennent immédiatement applicables à d'autres êtres. Ils se dégagent des conditions du temps et du lieu, et passent comme dans une région nouvelle, où le changement est inconnu.

Considérons, par exemple, la forme ronde d'une orange.

Qu'est-elle, avant l'abstraction? Un des points de vue de cette orange, un élément idéal indissolublement uni à l'orange elle-même et n'existant qu'en elle.

Après l'abstraction, qu'est-ce?

L'idée d'une forme ronde, c'est-à-dire une idée générale applicable non seulement à une infinité d'autres oranges, mais à une infinité d'autres objets de toute espèce de matière.

Avant l'abstraction, la forme de l'orange était sujette à toutes les modifications que l'orange elle-même pouvait subir. Elle pouvait être détruite comme l'orange et avec l'orange; elle existait en un certain temps et en certain lieu.

Après l'abstraction, l'idée de la forme ronde est devenue quelque chose d'immuable, qui n'a plus de rapport avec aucune époque ni aucun lieu déterminé.

Il importe de remarquer que cette transformation du particulier en général est immédiate et simultanée avec l'abstraction. Dès l'instant que l'abstraction est complète, dès l'instant que l'élément idéal est détaché complètement de son centre réel, cet élément devient universel.

Si, après avoir considéré la forme ronde de cette orange, je

chasse de mon esprit la pensée de l'orange, pour ne garder que la notion de forme ronde, j'ai formé une idée générale applicable à tout objet sphérique.

C'est par leur union avec la substance que les éléments abstraits tiennent au monde des réalités particulières et contingentes. Le lien, une fois rompu, l'idée s'élève par sa propre force dans la région des abstractions éternelles et immuables.

Cette généralité des notions abstraites résulte de la nature même des êtres réels; elle provient de ce que les différents êtres, qui composent le monde, peuvent posséder, tout en étant distincts l'un de l'autre, certaines propriétés identiques.

Ce fait étant admis, on comprend que du moment que l'abstraction sépare ces propriétés, les considère à part, en ne s'occupant plus de leur sujet, le résultat de cette opération devient applicable à d'autres êtres possibles ou réels, et, comme ces êtres possibles peuvent exister en tout temps et en tout lieu, la propriété abstraite est également indépendante de ces conditions de l'existence réelle.

Il est cependant possible d'empêcher la généralisation de se faire, ou plutôt d'en détruire les effets.

Mais, pour cela, il n'y a qu'un moyen.

C'est de renouer le lien qui existait entre la qualité et son sujet; c'est de revenir sur nos pas, en rejoignant l'idée de sa nature universelle à l'objet particulier dont elle a été tirée. C'est ce que nous faisons, lorsque nous disons : La forme sphérique de cette orange, l'intelligence de telle personne. La langue, témoin véridique et inconscient de l'ordre des pensées de l'homme, atteste ici ce fait que la qualité est saisie directement à l'état de notion générale et n'est rapprochée de l'être particulier que par un retour de l'intelligence sur ses pas.

Ainsi, la généralisation est le résultat direct et immédiat de l'abstraction.

La notion abstraite est, par sa nature même, générale, applicable à des êtres différents, indépendante du temps et du lieu.

Toute notion abstraite est générale; toute notion abstraite est applicable à d'autres objets que ceux dont elle a été extraite. Toute notion abstraite est susceptible d'être considérée comme

le caractère distinctif d'une classe d'objets semblables. L'étendue est le caractère des *corps*. Le mouvement distingue les *mobiles*. L'intelligence caractérise les *esprits*.

Si même nous cherchons comment les classes et les genres peuvent se former dans l'esprit humain, nous sommes ramenés à l'abstraction.

En effet, si nous rangeons certains objets dans un même cadre, si nous leur donnons un nom commun, c'est parce que nous reconnaissons dans ces individus certaines propriétés communes, c'est parce que nous les considérons comme semblables sous certains rapports.

L'idée du genre, l'idée qui est désignée par le nom générique, c'est une idée qui convient, qui s'adapte à plusieurs individus.

Tous les hommes ont cela de commun entre eux qu'ils sont des hommes, c'est-à-dire que l'idée désignée par le mot homme s'applique à eux.

Tous les chiens ont cela de commun entre eux qu'ils sont des chiens, c'est-à-dire qu'ils possèdent les propriétés de l'espèce canine.

Mais cette communauté sous un rapport, cette union dans une propriété commune, n'empêche pas la distinction des individus.

Pierre et Paul ont cela de commun qu'ils sont hommes, mais ils ont cela de différent que l'un est Pierre et l'autre Paul, et outre cette distinction, chacun possède certaines qualités physiques, intellectuelles ou morales, que l'autre ne possède pas.

Un chien de terre-neuve et un caniche ont cela de commun entre eux qu'ils sont des chiens, mais il y a aussi entre eux, outre leur distinction individuelle, des différences d'une évidence frappante.

Donc, à côté de l'élément idéal commun qui sert de base à la formation du genre, se trouvent les éléments distinctifs qui caractérisent l'espèce ou les individus.

Mais que sont ces éléments, si ce n'est des fractions idéales de la réalité des individus? Ce qui fait qu'un chien est un chien n'est séparable que par la pensée de ce qui fait qu'il est un terre-neuve ou un caniche.

Ce qui fait que Pierre est un homme et ce qui fait qu'il est

Pierre, ce n'est en réalité que son unique nature, et il est impossible de séparer en lui réellement *l'humanité* et la *petréité* pour employer le langage barbare que les scolastiques ont inventé pour essayer de mouler dans les paroles toutes les subtilités de la pensée humaine.

La classification nous ramène donc à l'abstraction.

Nous retrouvons cette même division idéale de la réalité physiquement indivisible.

Telle est donc l'analyse par abstraction. Elle pénètre jusqu'au cœur même de la réalité. Elle divise ce qui est réellement indivisible.

Ses résultats, privés de réalité et de vie, sont des notions générales[1], propres à renfermer la réalité dans des cadres idéaux, à la répartir et à la distribuer dans des genres et des espèces.

N'est-il pas évident que cette analyse est une opération *sui generis*, tout à fait différente des autres analyses que nous avons étudiées ? différente par l'objet qui est la substance, l'être concret, tandis que les autres analyses avaient pour objet les êtres complexes et les grandeurs continues ; différente par le procédé qui est absolument immatériel et qui ne correspond à aucune division physique concevable; différente par le résultat qui consiste, non en fragments particuliers de la réalité concrète, mais en notions générales, en fragments idéaux de la notion concrète, en cadres intellectuels qui peuvent servir à constituer les genres et les espèces.

[1] On distingue deux sortes de notions générales ; celles qui désignent des qualités et celles qui désignent des genres ou des espèces. Les premières, résultat direct de l'abstraction sont générales, en ce sens qu'elles peuvent être attribuées à plusieurs êtres distincts; telle est la notion de rondeur, de blancheur. Les secondes, résultat de l'abstraction aussi, mais avec un retour de l'esprit sur le groupe des individus semblables, désignent précisément ces groupes indéfinis, ces classes d'objets qui ont un caractère commun; telles sont les notions désignées par ces mots : le chien, l'animal.

Les premières notions désignent ce par quoi plusieurs individus peuvent être semblables; les secondes désignent le groupe d'individus semblables par un caractère commun.—Les premières sont grammaticalement désignées par l'adjectif attribut ou par le substantif abstrait, blanc, blancheur; les secondes par le nom commun concret, chien, homme, sphère. En terme scolastique les premières notions, résultat immédiat de l'abstraction, s'appelaient universaux directs, les secondes, résultat postérieur à la constatation de la similitude, se nommaient universaux réflexes.

L'abstraction étant bien définie, il nous reste à étudier son rôle dans la connaissance de la réalité.

II

Ce qui montre que l'abstraction est une faculté essentielle et de premier ordre, dont l'exercice est universel et continuel, c'est le rapport évident qui existe entre la pensée abstraite et le langage.

Tous les mots de la langue, sauf les noms propres, les pronoms et certains adjectifs déterminatifs, représentent des notions abstraites. La désignation habituelle des objets réels se fait au moyen d'un nom qui indique un genre ou une espèce, et d'un signe restrictif qui sert à indiquer les individus. Toute affirmation s'énonce sous la forme d'un jugement, dans lequel l'attribut est, sauf des cas très rares, une qualité ou un phénomène, c'est-à-dire une notion abstraite et générale [1].

Or, de ce fait notoire résultent plusieurs conséquences importantes relativement à l'abstraction.

En premier lieu, l'abstraction est aussi universelle que le langage lui-même.

Il est impossible de parler sans abstraire, ou sans avoir précédemment abstrait.

Or, le langage est évidemment l'expression habituelle de la pensée humaine. Ce n'est que par exception que l'homme pense sans que sa pensée soit exprimée par un signe verbal. L'abstraction est donc la condition ordinaire de la pensée.

En tout cas, le langage est la condition nécessaire de la transmission de la pensée. Dès lors, l'abstraction, nécessairement engagée dans le langage, est elle-même la condition de toute trans-

[1] Le seul cas où l'attribut soit concret est celui où le but de l'affirmation est de désigner un individu déterminé, par exemple quand nous disons : Cet homme, c'est mon frère Paul. Celui qui passe est le roi... Mais comme il est facile de l'observer, ces jugements sont rares et exceptionnels.

mission de la pensée humaine. Toutes les fois qu'une vérité a été exprimée par des mots et communiquée d'une intelligence à une autre, l'abstraction est intervenue.

A ce premier caractère d'universalité s'en joint un second, la spontanéité. Il ne dépend pas de l'homme de ne pas exprimer sa pensée par des mots; il peut ne pas prononcer les mots extérieurement, mais il ne peut pas ne pas penser sous forme de paroles.

Aussi, abstraire est une nécessité naturelle quand nous nous trouvons en présence d'un objet concret. Dès que la notion d'un tel objet entre dans notre intelligence, elle se divise naturellement en plusieurs idées qui se séparent l'une de l'autre. Sans doute, la faculté d'abstraire est, comme toutes celles qui composent la nature humaine, progressive. L'éducation et l'exercice nous habituent à discerner certaines variétés de points de vue qui échappent au premier regard de notre intelligence; nous cherchons et nous trouvons le sens de certains mots qui nous sont enseignés par les hommes au milieu desquels nous vivons.

Mais il n'en reste pas moins vrai que l'abstraction, nécessaire pour le langage et pour la transmission de la pensée, est l'œuvre de la nature de notre intelligence et non du choix de notre volonté. Les enfants, dès qu'ils commencent à parler, commencent à abstraire, et les mots dont ils se servent d'abord désignent déjà des notions générales.

Par ce caractère, l'abstraction se distingue des autres analyses dont nous avons parlé plus haut. Ces analyses, en effet, sont libres et volontaires. Je ne décompose un agrégat en ses parties, ou un composé chimique en ses composants, que quand cela me plaît. C'est également à mon gré et selon mon caprice que j'arrête ma pensée sur telle ou telle portion locale de l'univers, ou sur tel ou tel moment de l'histoire.

Mais, en présence d'un objet concret, il m'est impossible de ne pas concevoir plusieurs qualités. Dès que je fais usage de ma raison, dès que je me demande ce qu'est l'objet, en quoi il consiste, dès que je veux rendre ma notion claire, je suis obligé de séparer ses qualités par abstraction. Il dépend de moi dans une certaine mesure de ne pas penser à un objet réel; il ne dépend pas de moi, dès que je pense à cet objet, de ne pas le décomposer

en qualités et phénomènes, de ne pas laisser ma pensée prendre sa forme naturelle, la forme abstraite et générale.

A ce second caractère s'en joint un troisième. L'abstraction est immédiate.

Pour que l'abstraction puisse se faire, il faut évidemment une notion concrète, la notion d'un objet réel, notion qui, dès qu'elle est nette et déterminée, désigne une substance.

Mais aussitôt que cette notion est entrée dans l'intelligence, l'abstraction commence à opérer.

Ce qui le prouve, c'est que, dès que nous avons acquis une notion, nous pouvons l'exprimer par des paroles. Or, exprimer une notion par des paroles, c'est la mettre sous forme abstraite.

Je regarde et je touche une orange. J'en prends connaissance. Au travers de signes sensibles, la notion d'un corps sphérique, solide, médiocrement résistant, se forme dans mon esprit.

Si je veux communiquer à une autre personne cette notion, je puis employer deux moyens. Je puis simplement lui montrer l'orange, c'est-à-dire l'inviter à la regarder ou à la toucher, l'inviter à percevoir ce que j'ai perçu.

Mais je puis aussi, immédiatement et aussitôt que j'ai perçu cette orange, en donner une description au moins sommaire. Or, cette description consistera à énumérer diverses propriétés, diverses qualités de l'orange, c'est-à-dire à lui attribuer diverses notions abstraites. L'abstraction a donc dû précéder la description; or, la description peut suivre immédiatement la connaissance acquise par les sens; donc l'abstraction elle-même est immédiate.

Intimément unie au langage, d'un emploi universel, spontanée, immédiate, telle est la faculté d'abstraction.

III

Nous pouvons maintenant comprendre son rôle dans la formation de la connaissance humaine, et expliquer plus clairement le malentendu qui fait méconnaître par les philosophes ce qui est

évident aux yeux du bon sens, à savoir : la perception directe des substances.

La nature même de l'abstraction, qui est une analyse et une décomposition, suppose qu'il existe une connaissance antérieure à elle, une matière sur laquelle elle opère.

Cette matière, c'est la connaissance primitive et concrète des substances, résultat immédiat de l'expérience.

Mais l'esprit humain ayant une tendance invincible à abstraire, étant poussé par sa nature à opérer spontanément l'abstraction, cette première connaissance est immédiatement décomposée et résolue en notions abstraites.

Cette opération se fait dans l'intervalle très étroit qui sépare la perception du langage, la connaissance saisie par l'intelligence de cette même connaissance traduite par des signes verbaux. Quand l'homme exprime à ses semblables ce qu'il sent, ce qu'il voit ou ce qu'il touche, il ne peut le faire que sous forme abstraite, et l'abstraction a déjà opéré. A plus forte raison quand la pensée humaine entre dans les cadres de la grammaire, l'abstraction s'est déjà accomplie.

On comprend dès lors qu'un observateur superficiel, ne considérant les notions de l'esprit humain que lorsqu'elles sont déjà traduites en signes abstraits, puisse oublier leur origine, et considérer les qualités et les phénomènes comme les premiers objets de l'expérience, et les substances comme des constructions ultérieures, réelles ou hypothétiques.

Mais le bon sens, c'est-à-dire la raison humaine saisissant les faits dans leur nature concrète sans les analyser en détail, proteste contre cette explication. Le bon sens affirme sans hésitation que nous connaissons les personnes et les choses, que le concret précède l'abstrait, que l'abstrait a été tiré du concret. Jamais on ne fera croire au bon sens qu'il a formé l'idée du moi avec des sensations, ni que les corps sont des composés de formes abstraites et de mouvements idéaux.

Nous ne voulons du reste d'autre preuve de ce témoignage inconscient que celui que nous trouvons dans le langage d'un de nos adversaires. Voici comment M. Taine s'exprime au sujet de la formation de la notion de substance.

« Les qualités sont des parties, des points de vue, des élé-
« ments, bref, des extraits de la substance; la substance est
« l'ensemble, le tout indivisible; en un mot, la donnée concrète
« et complexe d'où sont extraites les qualités. L'objet, avant
« analyse et division, c'est la substance; le même objet analysé
« et divisé, ce sont les qualités. » *(Philosophie française*, p. 106).

Il dit, plus loin :

« La substance est, non la collection, car ce mot semble
« indiquer un tout fabriqué de parties primitivement séparées,
« mais l'ensemble primitif; et les qualités ne sont que des parties
« de cet ensemble ultérieurement séparées. »

Sauf le terme impropre de parties, le langage de M. Taine, dans ce passage, est exact; il n'a pas saisi dans toute sa rigueur la distinction entre l'analyse par abstraction et les autres espèces d'analyse; mais il dit très clairement que la substance est connue avant les qualités; que l'unité, le tout indivisible, est antérieur dans notre pensée à sa division [1].

Il y a donc deux connaissances distinctes de la réalité.

La première est la connaissance concrète, la connaissance antérieure au langage, celle qui sort directement du contact de l'objet connu.

Cette connaissance consiste, comme nous l'avons vu, dans la notion unique et indivisible du *moi sentant et voulant*, du *corps étendu*, *solide et résistant*. Son objet est réel, particulier, individuel, distinct de tout autre objet.

La seconde connaissance, la connaissance parlée, est l'œuvre propre de la faculté d'abstraction. Elle est le résultat de la décomposition de la première. Elle a pour objet direct les qualités, les propriétés, les phénomènes détachés de leur substance. Cet objet, la notion abstraite, est, par sa nature même général,

[1] Il est vrai qu'un peu plus loin, la pensée de M. Taine devient bien moins claire et qu'il traduit le mot de substance par donnée plus complexe, ce qui semble indiquer qu'elle est une collection de parties. Nous ne pouvons oublier non plus que M. Taine a dit ailleurs qu'il croit à des mouvements et non à des corps, à des pensées et non à des esprits. Cela veut dire que, selon lui, les notions de corps et d'esprit seraient des constructions logiques, illusoires, fabriquées avec les mouvements et les pensées. La pensée de l'auteur ne paraît donc pas bien arrêtée sur ce point, mais son témoignage involontaire n'en a que plus de valeur.

applicable à divers objets concrets, indépendant du temps et de l'espace. Ces qualités et ces phénomènes, ainsi isolés, sont aptes à constituer des cadres idéaux servant à classifier la réalité, à la distribuer en genres et en espèces.

Nous retrouvons donc ici, par l'analyse psychologique, la même dualité de points de vue que nous avons constatée lorsque nous avons exposé les notions du bon sens.

C'est toujours l'unité se résolvant en diversité, la permanence coexistant avec la succession.

Seulement, nous avons constaté en outre que l'ordre progressif de notre connaissance est le même que l'ordre logique de la réalité.

De même que la substance est antérieure en nature aux éléments qui en sont abstraits, de même la substance est connue la première dans son unité concrète.

La perception concrète, qui nous manifeste les substances, les personnes et les choses, précède l'abstraction, qui nous manifeste les qualités et les phénomènes.

Le nom même de l'abstraction est le témoignage inconscient de cet ordre. Abstraire, c'est séparer, arracher, enlever une partie d'un tout : le tout doit donc préexister; le concret doit exister et être connu avant l'abstrait.

Nous allons rendre ces notions plus claires en étudiant la synthèse de ces deux connaissances, qui se fait par les jugements expérimentaux.

CHAPITRE III

DU JUGEMENT

I

DES JUGEMENTS EXPÉRIMENTAUX PRIMITIFS

L'universalité, la spontanéité, le caractère immédiat de l'abstraction, nous ont été révélés par l'étude des formes de la pensée, gravées d'une manière inconsciente dans le langage des hommes. Nous nous sommes appuyé sur ce fait pour distinguer les deux connaissances de la réalité, l'une primitive et concrète, antérieure à la parole ; l'autre abstraite et qui se moule spontanément dans le langage.

Un autre fait grammatical va nous révéler le procédé naturel par lequel ces deux connaissances, séparées par l'abstraction, se réunissent dans la pensée humaine.

Ce fait consiste dans la forme nécessaire de l'affirmation, qui exige un sujet et un attribut, distincts l'un de l'autre, réunis par l'affirmation elle-même.

Rien de plus évident que ce fait.

Dans la langue française et dans toutes les langues analytiques, il est absolument et rigoureusement impossible de dépeindre un fait expérimental, d'exprimer le résultat d'une observation quelconque d'une autre manière que par l'union d'un prédicat à un sujet.

Quand je veux exprimer ce qui se passe en moi, je le fais sous la forme d'une phrase contenant le moi comme sujet, et l'une de ses modifications comme prédicat. Je pense. Je jouis. Je suis heureux.

Quand je veux exprimer la perception d'un corps extérieur, ou bien j'exprime l'acte même de ma perception par une phrase dont le moi est le sujet : Je vois tel corps, j'aperçois tel mouvement; ou bien j'exprime le fait lui-même; mais je suis obligé alors de le décomposer en deux parties et de les réunir par le signe de l'affirmation, ou du moins de les juxtaposer de telle sorte que l'union des deux termes résulte de la construction grammaticale.

Ce corps est blanc. — Ce corps est rond. — Cette pierre tombe.

La distinction et l'union de deux termes, un sujet et un prédicat, est évidemment naturelle et essentielle à l'affirmation. Tant qu'il n'y a pas deux termes pareils réunis, il n'y a pas d'affirmation, il n'y a pas de phrases ayant un sens complet et susceptible de vérité ou d'erreur. Il n'y a que des termes isolés : corps, mouvement, couleur, qui n'expriment que des idées et non des faits déterminés et positifs.

Toute affirmation a donc la forme d'un jugement, et tout jugement est une sorte d'équation dans laquelle deux termes distincts sont déclarés unis et conformes sous un certain rapport.

Or, notre intention n'est pas d'expliquer en général cette forme nécessaire de la pensée humaine, ni de donner une théorie qui embrasse toutes les formes de jugement.

Il y a évidemment des jugements de diverses espèces.

Il y a des jugements affirmatifs, des jugements négatifs, des jugements dont le sujet est une substance; d'autres dont le sujet est une idée abstraite ; des jugements analytiques, dans lesquels l'attribut est contenu dans le sujet; des jugements synthétiques, dans lesquels l'attribut est étranger au sujet et lui est ajouté.

Mais parmi ces jugements il en est qui forment une classe spéciale et qui sont plus primitifs que tous les autres.

Ce sont les jugements qui dépeignent une observation. Ce sont ceux qui expriment directement un fait expérimental.

Ces jugements présentent un caractère particulier. En appa-

rence, ils ne sont pas comparatifs. Ils n'expriment pas, ou ne semblent pas exprimer le rapprochement de deux idées distinctes. Quand je dis : je souffre, ou cette pierre tombe, c'est un seul et unique fait que je veux affirmer.

Grammaticalement cependant ils ont la forme d'une comparaison ; comme toute autre espèce de jugement, ils réunissent un sujet à un attribut.

Cette contradiction apparente entre la forme du jugement et son sens a embarrassé souvent les philosophes.

L'école sensualiste, faisant prédominer la forme sur le sens, a nié l'autorité de ces jugements et prétendu que nous ne pouvions connaître ni les objets extérieurs ni notre propre personne, parce que ces notions ne pouvaient résulter de la simple comparaison des idées, et que cette comparaison est le seul fondement légitime d'une affirmation.

L'école écossaise, faisant prédominer le sens sur la forme, a enseigné que ces jugements ne contenaient aucune comparaison, que ce sont des affirmations pures et simples de la raison, qui doivent être crus par une foi aveugle, sur le témoignage de l'intelligence elle-même.

Or, nous croyons qu'il existe une explication très simple, qui concilie le sens et la forme, qui justifie à la fois le bon sens et la grammaire. Elle consiste à dire que le jugement est la synthèse de l'abstraction.

Mais il importe de remarquer que cette explication s'applique exclusivement aux jugements expérimentaux primitifs, et ne s'étend pas aux autres formes de jugements.

II

LE JUGEMENT EST LA SYNTHÈSE DE L'ABSTRACTION

L'explication du fait grammatical que nous venons de signaler est très simple, du moment que l'on a présentes à l'esprit la

théorie de l'abstraction et la distinction des deux connaissances, l'une antérieure au langage, l'autre simultanée avec le langage.

Les êtres réels se présentent d'abord à notre intelligence dans leur unité concrète. Cette unité est rapidement, mais très évidemment constatée quand il s'agit des faits internes, par le premier acte de conscience qui saisit le moi sentant; quand il s'agit de faits externes, par l'apparition au travers des sensations de la notion de corps réel et objectif.

Immédiatement cette connaissance première est décomposée par l'abstraction en éléments idéaux distincts.

Mais immédiatement aussi, l'intelligence qui sait ce qu'elle fait, qui a conscience de la nature de son acte, reconnaît l'unité réelle et l'identité concrète qui existe entre l'élément qu'elle a abstrait, et le sujet concret dont elle l'a tiré. Elle exprime cette identité par un jugement réunissant le prédicat abstrait, qualité ou phénomène, au sujet concret, à la substance.

Ainsi après avoir dégagé de la notion brute du *moi pensant* l'idée générale de la pensée, et l'avoir distinguée de la notion concrète et particulière du moi et des autres éléments que cette notion contient, je rejoins la notion de pensée à celle du moi, et j'exprime cette union par le jugement :

Je pense

ou

Je suis pensant.

De même, après avoir perçu un corps sphérique et impénétrable, j'ai dégagé, par abstraction, l'idée de sphère; je la sépare à la fois de l'impénétrabilité et de l'existence particulière et concrète du corps. Puis, je rejoins la notion abstraite de sphère à la notion brute de corps, en disant :

Ce corps est sphérique.

Si je vois une pierre qui tombe, je saisis d'abord par la perception expérimentale la notion de *pierre tombante;* j'en dégage, par abstraction, l'idée de chute ou de mouvement de haut en bas, je la sépare de ces notions de la pierre; puis je la réunis par le jugement :

Cette pierre tombe.

La même théorie explique aussi des jugements qui semblent

plus simples encore et plus difficiles à décomposer en plusieurs opérations distinctes. Ce sont ceux où l'on affirme l'existence d'un être.

J'existe.

Tel corps existe.

Au fond, ces jugements reviennent à ceux-ci :

Je suis existant.

Tel corps est existant.

Ils supposent donc que nous possédons la notion générale d'existence.

Mais les premiers objets de l'expérience, soit internes, soit externes, sont réels. Ils sont sentis et perçus comme tels. Or, l'existence n'est autre chose que la réalité. Il suffit donc d'une abstraction plus subtile que la précédente, mais tout aussi spontanée, pour dégager de la notion du moi sentant et pensant, de celle des corps étendus et résistants, la notion d'existence qui s'y trouve, pour reconnaître que le moi sentant est un moi existant, un moi réel, que le corps étendu est un corps existant.

L'abstraction ayant dégagé la notion d'existence, le jugement la réunit et énonce l'affirmation.

Je suis existant.

Tel corps est existant.

Tel est le mécanisme compliqué, mais sûr, de l'intelligence humaine en face de la réalité. Perception du concret dans son unité inexpliquée, puis dégagement des éléments abstraits, et, enfin, réunion par un jugement de chacun de ces éléments abstraits au sujet concret primitivement perçu.

Ici, nous pouvons reconnaître quelle a été l'erreur de Reid, lorsqu'il a donné pour fondement à la connaissance humaine des jugements primitifs non comparatifs.

Il a confondu l'affirmation implicite, le jugement rudimentaire qui se trouve dans toute perception, avec les jugements explicites qui ont pour forme l'union d'un sujet avec un attribut.

Sans doute, il est nécessaire d'admettre ce caractère implicitement affirmatif de toute connaissance. Mais cette affirmation ne peut se traduire par des paroles qu'après l'intervention de l'abstraction ; et, lorsqu'elle est exprimée par un jugement, ce

jugement est réellement le résultat du rapprochement de deux notions et de la perception de leur accord. Seulement, ces deux notions que le jugement réunit ont une même origine. Ce sont des fragments de la notion unique qu'a fournie la perception concrète.

Ce qui montre que le jugement explicite n'est pas le fait intellectuel primitif, c'est qu'une même notion concrète, résultant d'une même perception, peut être exprimée sous forme de plusieurs jugements.

Voyant une pierre qui tombe, je puis dire :

Cette pierre est tombante.

Cette pierre tombante existe.

Cet objet qui tombe est une pierre.

Tous ces jugements sont la recomposition de la même notion brute décomposée de diverses manières par l'abstraction.

Ce qui est primitif, ce ne sont donc pas les jugements, mais la notion concrète dont ils sont extraits.

Ainsi, sans ébranler l'autorité des jugements primitifs résultant de la perception, nous pouvons leur enlever ce caractère d'affirmation aveugle et sans motif qui rend choquante la doctrine de Reid. L'intelligence n'est pas une faculté qui prononce des arrêts sans avoir entendu la cause.

Elle n'affirme que ce qu'elle a perçu. Elle n'exprime sous forme d'un jugement que l'union réelle qu'elle a constatée entre un sujet et un attribut.

La forme complexe du jugement correspond à une réelle complexité des idées.

Le fait affirmé est unique, mais il contient au moins deux idées que l'abstraction a séparées, et que le jugement réunit.

Ainsi, il y a trois actes successifs de l'intelligence :

La perception concrète soit interne, soit externe ;

L'analyse par abstraction ;

La synthèse par le jugement.

La perception concrète, antérieure au langage, implicitement affirmative, saisit les notions réelles, celles des substances revêtues de leurs qualités, subissant et opérant leurs phénomènes ;

elle les saisit telles qu'elles sont, c'est-à-dire actuellement existantes ; elle les observe à titre de faits.

L'analyse par abstraction, simultanée avec le langage, mais antérieure à l'affirmation, décompose la notion concrète en notions abstraites et générales, dégage les idées des faits.

Le jugement est la recomposition de ce que l'abstraction a décomposé.

Par le jugement, l'intelligence atteste que son abstraction n'était qu'idéale et que les éléments qu'elle a séparés sont réellement unis dans la réalité.

L'intelligence l'atteste, parce qu'elle le sait, parce que cela lui est évident; parce qu'elle est une faculté lumineuse; parce que la perception concrète, qui révèle l'unité vivante des êtres, coexiste avec l'abstraction qui la décompose; parce que ces deux connaissances se complètent et se corrigent l'une l'autre.

III

DE LA DESCRIPTION

Pour mettre plus en évidence ce procédé de l'intelligence, cette synthèse de l'abstraction et de la perception par le jugement, nous allons l'examiner, non plus dans le cas d'un seul jugement, mais dans le cas où nous cherchons à exprimer de la manière la plus complète possible la connaissance que nous possédons d'un objet.

Pour cela, nous avons recours à la description.

Or, décrire un être, c'est précisément répéter un grand nombre de fois l'opération que nous venons d'étudier.

C'est abstraire successivement diverses qualités d'un être de divers phénomènes qu'il subit; c'est ensuite réunir chacune de ces qualités et de ces phénomènes au même et unique sujet par une série de jugements.

Ainsi, je décrirai Alexandre le Grand en déterminant des qua-

lités politiques et guerrières, et en les lui attribuant, en racontant les diverses actions de sa vie.

Je décrirai l'orange qui est sous mes yeux en disant qu'elle est étendue, solide, odorante, en disant sur quel arbre elle a poussé, quelles modifications elle a subies ou peut subir à l'avenir.

Chacune des qualités ou des modifications diverses que l'abstraction a découverte dans la personne d'Alexandre, ou dans l'orange que j'ai considérée, sera reliée à son sujet par un jugement. L'ensemble de ces jugements, comprenant tout ce que je puis affirmer sur l'être, constituera une notion nouvelle; ce ne sera plus la notion concrète brute, ce sera la notion concrète expliquée et développée par l'abstraction.

L'unité de l'être sera indiquée par le sujet commun de chacun de ces jugements, et la variété résultera de la diversité de ses attributs. J'aurai ainsi extrait de l'être ce qui est en lui, je l'aurai fait épanouir de deux manières, en déployant toute la variété de ses qualités et toute la succession de ses phénomènes.

Ainsi le jugement est la synthèse partielle des deux connaissances; la description ou réunion d'un grand nombre de jugements en est la synthèse complète. Il est facile de voir que cette synthèse elle-même est très imparfaite. L'unité de l'être, nonobstant les efforts de la synthèse, est restée brisée. L'être décrit n'est plus l'être vivant et un que nous avons perçu. Il est encore divisé, coupé en fragments idéaux. Nous n'avons plus devant les yeux le corps vivant, nous ne voyons que ses membres et ses organes, que le scalpel de l'abstraction a séparés, et que le jugement ne peut rejoindre que d'une manière imparfaite et factice.

Nous touchons encore ici à une des limites de notre intelligence; nous reconnaissons ici encore qu'elle ne saisit qu'imparfaitement la réalité. L'abstraction est une grande et lumineuse puissance; elle pénètre dans la partie intime de la réalité; elle perçoit et dégage les essences. Mais elle modifie, elle simplifie selon sa nature propre l'objet qu'elle a sous les yeux; elle ne le reproduit que d'une manière imparfaite, de sorte que si l'on peut dire que l'abstraction est la principale source de la fécondité de l'esprit humain, on doit ajouter que la nécessité d'abstraire pour connaître est l'aveu de son irrémédiable insuffisance.

IV

DE L'AFFIRMATION ET DE SA FORME DANS LE LANGAGE

Telle est donc la série des opérations intellectuelles qui précède l'énoncé du plus simple des jugements, de celui qui exprime la plus simple des observations. Il a toujours fallu trois actes successifs; une perception concrète, une analyse par abstraction, une synthèse par le jugement.

La perception concrète est antérieure à la parole. L'abstraction est simultanée avec la parole et se traduit par le langage, mais elle est antérieure à l'affirmation. C'est dans le jugement que l'affirmation se produit, que la vérité se manifeste avec sa propre évidence et s'oppose à l'erreur.

Examinons avec plus de soin d'où provient ce caractère affirmatif des jugements expérimentaux et pourquoi cette espèce de circuit se rencontre toujours dans l'expression de notre pensée.

Pourquoi la croyance, l'affirmation, la vérité, ne peuvent-elles s'exprimer dans l'esprit humain que sous cette forme compliquée du jugement? Pourquoi ne puis-je communiquer à un autre la certitude qui est contenue dans la notion concrète d'une pierre tombante, sans avoir préalablement divisé cette notion en deux éléments, pour les identifier ensuite par un jugement?

Nous pouvons répondre que cela tient à la nature même de l'esprit humain.

Ce procédé discursif, cette division et cette composition alternatives, c'est le mode spécial de son activité, c'est ce qui correspond dans la vie intellectuelle aux combinaisons et aux décompositions continuelles de la vie organique.

L'intelligence humaine est trop faible, trop étroite, pour embrasser d'un seul regard toute la réalité concrète; pour la pénétrer, et en être pénétrée, pour se l'assimiler sans l'avoir préalablement décomposée par l'abstraction.

Il faut que la notion concrète, semblable à l'aliment brut, soit digérée et dissoute par l'intelligence; il faut qu'elle soit devenue en partie idéale pour être assimilable. L'abstraction joue dans la production de la connaissance, un rôle analogue à celui du suc gastrique dans la nutrition.

Aussi, quand la perception expérimentale brute, révélant un fait réel, c'est-à-dire une substance manifestée dans un phénomène, se présente à notre esprit, elle reste pour ainsi dire à la porte de l'intelligence. Cette notion porte sa certitude avec elle, mais cette certitude est engagée dans la réalité du fait comme dans une gangue; l'intelligence possède cette certitude sans le savoir et sans s'en rendre compte; elle ne peut donc l'exprimer, ni à plus forte raison l'affirmer.

L'abstraction survient, et décompose la notion expérimentale en éléments divers qui, devenant de véritables idées, pénètrent dans l'intelligence et sont pénétrées par elle. Plus simples que la notion concrète, ces éléments abstraits sont l'objet d'une connaissance claire et lumineuse. Ils sont représentés par des mots dont le sens est aisément compris.

Seulement, ces éléments étant abstraits, généraux, dégagés de la réalité particulière, indépendants du temps et de l'espace, ne sont plus susceptibles d'être l'objet de la croyance ni de l'affirmation.

Ils existent dans l'intelligence; l'intelligence les connaît, les *appréhende,* suivant l'expression scolastique, mais elle n'en affirme rien. Blancheur, solidité, forme sphérique, mouvement, pensée, sensation, ces idées habitent l'intelligence, mais ne provoquent aucune croyance, aucune adhésion spéciale; elles ne sont ni vraies ni fausses; chacune est ce qu'elle est.

Mais tandis que l'abstraction a opéré sa division, la perception concrète primitive n'a pas disparu, l'objet présent n'a pas cessé d'attester son unité réelle. C'est cet objet qui attire l'attention de l'intelligence, c'est lui qu'elle veut connaître. Aussi, bientôt un rapprochement s'établit entre chacun des éléments abstraits et la notion concrète dont il a été extrait.

Aussitôt se manifeste un rapport d'identité, que l'intelligence aperçoit, et dans lequel, la clarté résultant de l'abstraction se

réunit au caractère de réalité actuelle de la notion concrète. Ce rapport s'exprime par un jugement.

Alors, le circuit intellectuel étant complet, l'unité confuse de la perception ayant été détruite par l'abstraction et remplacée par l'unité distincte du jugement, l'intelligence s'arrête en face de son œuvre, elle l'approuve et s'y complaît.

Elle affirme. A la suite de chaque opération intellectuelle complète, elle se dit intérieurement : cela est vrai ; comme nous voyons dans la Sainte Écriture, le Créateur après chaque jour de la création, s'arrêter pour approuver son œuvre.

Ainsi, l'affirmation implicite est contenue dans la perception, mais c'est dans le jugement que cette affirmation se manifeste explicitement ; elle est alors le couronnement de l'œuvre de l'intelligence et l'expression distincte de sa pensée.

Ainsi tout en percevant la vérité d'une manière exacte, l'intelligence l'imprègne de ses caractères propres, elle opère conformément à sa nature, par un procédé discursif, par une analyse et une synthèse continuelles suivant l'admirable définition des scolastiques : *Intellectus dividens et componens.*

CHAPITRE IV

CONCLUSION DES CHAPITRES PRÉCÉDENTS
DU SENSUALISME

I

Résumons la doctrine que nous avons établie dans les premiers chapitres de ce livre.

Nous nous sommes placé d'abord en présence des expériences vulgaires et primitives, de celles par lesquelles nous prenons connaissance de nous-mêmes et des objets extérieurs.

Nous avons pour ainsi dire refait ces expériences, nous nous sommes placé dans la situation de l'homme qui observe ses propres sensations, ou qui perçoit un corps pour la première fois, et nous sommes arrivés à cette conclusion :

Le premier objet qui tombe sous l'observation, c'est la substance revêtue de ses qualités ; c'est le *moi sentant ou voulant ;* c'est le *corps étendu et résistant.*

Puis nous avons suivi cette première donnée jusqu'au moment où elle a pris dans notre pensée et dans notre langage la forme d'un jugement affirmatif.

Nous avons reconnu qu'elle subit d'abord une décomposition par l'abstraction, que ce n'est que par l'effet de cette analyse que la connaissance perçue et sentie devient une connaissanee parlée.

Nous avons vu ensuite que l'analyse par l'abstraction était corri-

gée par la synthèse du jugement, et qu'alors la réalité se trouvait aussi exactement que possible, mais cependant imparfaitement, peinte dans notre intelligence.

Il y a conformité parfaite entre le résultat de cette analyse psychologique et les données de bon sens que nous avons résumées dans notre premier livre.

Les opérations intellectuelles, perception concrète et abstraction, correspondent exactement aux deux aspects de la réalité ; celui sous lequel les substances apparaissent dans leur unité permanente, et celui sous lequel elles s'épanouissent dans leur diversité multiple et mobile. Le jugement exprime parfaitement l'unité de la réalité sous ces deux aspects, l'identité concrète des phénomènes et des qualités avec leur sujet.

Enfin la grammaire apporte son témoignage vérificateur, et nous montre dans l'expression verbale des observations les plus simples, la substance concrète comme sujet de la proposition, la qualité ou phénomène généralisé comme prédicat, et leur unité exprimée par le verbe être ou par la flexion même du verbe personnel qui désigne le phénomène.

La conséquence de cette doctrine, c'est que la notion des substances est la notion expérimentale par excellence. C'est que la substance se trouve contenue dans la première donnée de l'expérience. C'est qu'elle est le premier de tous les faits, le premier de tous les objets d'observation.

L'analyse a donc rigoureusement vérifié ce qu'affirmait spontanément le bon sens.

II

Mais l'étude que nous avons faite de l'origine de la notion de substance ne sert pas seulement à vérifier nos assertions fondées sur le bon sens ; elle peut encore servir à nous montrer la source des erreurs philosophiques que nous voulons combattre. Elle nous permet de saisir ces erreurs à leur racine même, de les

combattre à leur naissance, de circonscrire très nettement le terrain du débat entre ceux qui admettent l'existence des substances et ceux qui la contestent.

Il est facile en effet de reconnaître deux causes d'erreur qui obscurcissent l'évidence de la perception directe des substances.

L'une générale, mais qui s'applique plus spécialement et plus aisément à la perception interne, consiste dans la confusion très facile qui peut se faire entre l'abstrait et le concret, entre la donnée première de l'expérience et cette même donnée modifiée par l'abstraction ; entre la connaissance antérieure au langage et la connaissance parlée.

La seconde, particulière à la perception externe, consiste à négliger la perception nette et déterminée des corps réels pour s'arrêter, soit sur les perceptions vagues des sons et des couleurs, soit sur les signes sensibles au travers desquels nous percevons les corps. C'est substituer à la perception de la réalité celle des apparences; c'est substituer aux corps solides des images.

Ainsi d'une part, on substitue à la réalité concrète l'abstraction, c'est-à-dire la notion idéale de cette réalité transformée par la pensée ; d'autre part, on lui substitue l'apparence, c'est-à-dire le signe derrière lequel elle est cachée.

Examinons séparément ces deux causes d'erreur.

Nous avons montré que la substance se manifeste à l'origine même de la perception expérimentale, que le premier regard de l'observation tombe sur elle.

Mais nous avons constaté en même temps, que cette première donnée est immédiatement décomposée par l'abstraction en qualités et en phénomènes, et que c'est sous cette forme idéalement multiple qu'elle se traduit dans le langage.

Enfin nous avons observé que lorsque la notion résultant de l'observation a pris la forme nécessaire pour être fixée dans la mémoire, ou transmise par l'observateur à d'autres hommes, elle est déjà transformée en jugement, c'est-à-dire en une réunion de l'abstrait au concret.

Or, il est facile de comprendre que l'abstraction se mêlant si tôt et si rapidement à la notion concrète, cette notion elle-même,

notion que la parole n'exprime pas, s'efface devant la notion plus claire qui se peint tout entière dans le langage. Le prédicat abstrait clairement intelligible efface le sujet concret dont la notion, bien qu'antérieurement acquise, est plus obscure.

Ce qui aggrave la confusion, c'est que par l'effet de la tendance naturelle de l'intelligence à simplifier et à généraliser, le sujet lui-même est bientôt envahi par l'abstraction. A la notion de l'objet individuel se substitue la notion du genre ou de l'espèce. A l'expérience particulière se substitue une loi générale.

De plus l'intelligence, appliquant aux notions abstraites le même procédé discursif qui lui a servi à analyser la première donnée de l'expérience, procède à l'égard de ces notions par analyse et synthèse et exprime sa synthèse par la même forme du jugement. Elle crée ainsi des sujets abstraits qui jouent dans les propositions ultérieures le même rôle que les substances véritables dans les jugements primitifs.

Ainsi tout, dans les procédés de l'esprit humain, tend à faire oublier la première perception dans laquelle la substance s'est manifestée. L'abstraction intimement unie avec la parole pénètre partout, et couvre de ses signes tout le tableau de la pensée, cachant ainsi la réalité concrète et substantielle.

Nous avons dit que cette confusion est plus facile quand il s'agit de la perception interne, de l'acte de conscience; la raison en est simple. Les observations internes présentent des difficultés particulières. Elles ne peuvent se faire que par une réflexion, un retour sur soi-même, qui est contraire à l'attitude naturelle de notre esprit qui se porte de lui-même vers le dehors.

Les phénomènes internes n'ont pas la fixité des phénomènes que les sens peuvent apercevoir.

Il faut les saisir au passage et les fixer dans la mémoire pour les conserver.

L'observation directe de ce qui se passe en nous présentant ces difficultés, et exigeant une attention souvent pénible, on comprend que les hommes soient tentés de substituer pour ce qui regarde cette connaissance interne, à leur propre et personnelle observation, les observations d'autrui, les descriptions déjà faites de ce qui se passe à l'intérieur de l'âme humaine. On

conçoit que, lors même qu'ils s'observent eux-mêmes, ils se hâtent de fixer par des paroles les phénomènes qu'ils aperçoivent de peur de les laisser échapper.

On conçoit encore qu'ils se plaisent à chercher la pensée humaine dans les signes qui la représentent, que l'analyse du langage soit préférée, parce qu'elle est plus aisée, à l'analyse profonde de la pensée.

C'est donc sous la forme parlée beaucoup plus que sous la forme primitivement sentie que les phénomènes intérieurs sont étudiés par les philosophes. Or, comme nous l'avons vu, le langage est toujours accompagné d'abstraction, la connaissance parlée est toujours séparée de sa source primitive.

Ainsi la première cause d'erreur est la confusion de l'abstrait avec le concret, qui conduit à substituer à la donnée primitive, le *moi sentant*, la donnée abstraite, la *sensation du moi*, et par conséquent à rejeter la substance au second plan, pour ne s'arrêter que sur le phénomène.

La seconde cause d'erreur que nous avons signalée, et qui ne regarde que la perception extérieure, consiste dans la substitution de l'apparence physique à la réalité.

Pour comprendre l'origine de cette erreur, nous commencerons par observer que le rôle de nos différents sens n'est pas le même.

Laissant de côté l'odorat et le goût, dont les perceptions ne révèlent que des qualités toutes spéciales et accidentelles des corps, et nous bornant aux trois sens les plus élevés, les plus intellectuels, nous pouvons distinguer leurs fonctions, comme il suit.

L'ouïe est un sens *avertisseur*. Elle ne nous montre pas la réalité, elle nous avertit seulement de l'existence d'un phénomène, elle nous invite à chercher la cause du son que nous entendons.

La vue est un sens *divinatoire*. Elle nous présente l'apparence de l'objet, son contour, sa forme extérieure; mais elle ne nous indique pas clairement sa distance, sa grandeur, sa forme à trois dimensions. Elle n'atteint l'objet que de loin. Elle nous invite à toucher l'objet, comme l'ouïe nous invitait à le regarder.

Le toucher est le sens *vérificateur*; c'est le sens de la réalité,

c'est celui qui, nous mettant dans un rapport intime avec la réalité matérielle, nous manifeste son existence d'une manière certaine.

Or, c'est par le tact, ou par la vue quand elle a été vérifiée par le tact, que nous entrons en rapport direct avec la substance matérielle.

Par l'ouïe et la vue isolées, privées des renseignements qui proviennent du tact, nous ne percevons qu'une apparence sonore ou colorée qui n'est point une substance par elle-même. Souvent même, dans le cas de la vue, l'image est absolument séparée de l'objet, elle est absolument vide en elle-même et illusoire, bien qu'elle soit très nettement apparente ; c'est ce qui arrive lorsqu'un homme se regarde dans un miroir.

On comprend donc que si l'on fait pour un moment abstraction du tact, on puisse croire que l'objet unique de la perception extérieure, c'est l'image ou l'apparence.

Comme d'ailleurs la perception même du tact se fait au travers de certaines sensations, on peut considérer ces sensations comme d'autres images plus obscures que les précédentes, et dire que la perception n'atteint pas directement les corps, qu'elle n'atteint que des images et des sensations subjectives. C'est encore rejeter la substance matérielle au second plan. C'est admettre qu'elle est entièrement voilée par les apparences, comme précédemment nous l'avions laissée disparaître sous le voile des abstractions et de leurs signes verbaux.

Ces deux illusions sont, comme on le voit, toutes deux très naturelles. Il est naturel de glisser, sous l'influence du langage de l'abstrait, dans le concret. Il est naturel, dans l'analyse de la perception, de s'arrêter au signe, surtout quand il est très apparent, sans pousser jusqu'à la chose signifiée.

Cela est naturel, mais cela est inexact. Quand l'observation interne est bien faite, le moi apparaît dans son éclat, brillant comme le soleil sur le monde de la conscience ; les sensations rentrent dans leur sujet, et les nuages de l'abstraction se dissipent.

Quand nous portons nos regards et nos mains sur un objet accessible, le corps se manifeste avec évidence : notre raison tra-

verse le voile des apparences et se repose avec une tranquille certitude dans le contact de la réalité.

Seulement il faut apporter du soin, de l'attention, et un esprit impartial dans ces observations fondamentales. Aussi, nous pensons qu'il sera utile d'étudier de nouveau avec une plus grande attention ces deux grands faits capitaux d'où résulte la notion des esprits et des corps. C'est ce que nous allons entreprendre ; c'est la véracité de ces deux perceptions premières que nous allons défendre contre les argumentations des philosophes qui sont tombés dans les deux illusions que nous avons signalées.

III

Le système de ces philosophes est connu ; il a eu ses défenseurs dans l'antiquité et dans les temps modernes, et il s'est relevé depuis quelques années des coups que lui avaient portés Reid et Royer-Collard.

C'est le sensualisme, c'est le système de Condillac, restauré sous une forme nouvelle en Angleterre par M. Stuart Mill, et en France par M. Taine.

Substituer, comme objet de l'expérience interne, au moi *sentant* et *voulant* les sensations et les volitions elles-mêmes ; substituer, comme objet de l'expérience externe, au corps réel les images et les sensations, c'est la formule et le principe du sensualisme.

Dire que l'âme n'est connue que comme sujet ou récipient de sensations, c'est-à-dire d'une manière indirecte ; que les corps ne sont connus que comme causes de sensations, c'est-à-dire d'une manière indirecte ; c'est, sous une autre forme, le principe et la formule du sensualisme.

Dire que les sensations sont tout, que le sujet des sensations internes et la cause des apparences qui semblent externes sont hypothétiques, chimériques, inconnaissables ; nier l'existence, à titre de substance, du moi et des corps, nier par conséquent l'exis-

tence d'aucune substance, c'est la dernière conséquence, le terme extrême du sensualisme.

Cette dernière conséquence est, comme on le voit, la formule même du positivisme relative aux substances. Les substances n'existent pas, ou ne peuvent êtres connues; les phénomènes apparents sont le seul objet de l'expérience, qui est elle-même la seule source de la science.

Le positivisme et le sensualisme sont donc intimement liés. Le sensualisme est la métaphysique du positivisme.

Dès l'instant donc que le positivisme sortait de l'abstention absolue que lui a prescrit son fondateur, dès l'instant qu'il cessait d'affirmer simplement la distinction du connaissable et de l'inconnaissable et qu'il se résolvait à prouver son affirmation, il devait s'unir au sensualisme; c'est dans le sensualisme seul qu'il pouvait trouver un fondement logique et des preuves.

Or, à l'occasion du sensualisme, nous pouvons faire trois remarques.

En premier lieu, son principe, quoique faux et contraire à l'expérience, a une apparence plausible. Il résulte de la plus naturelle des illusions, celle qui consiste à prendre l'apparent pour le réel, le signe pour la chose signifiée, la surface pour le corps entier.

En second lieu, une fois le principe admis, la déduction générale est très aisée, très facile et souvent très rigoureuse. Opérant sur des idées abstraites, déjà simplifiées par l'intelligence et figurées par des termes clairs, opérant sur de simples images sans profondeur, le sensualiste s'est débarrassé par avance de ce qui cause la vraie difficulté en philosophie, l'accord avec des faits réels et complexes, l'étude d'êtres profonds et mystérieux dans leur essence. Toutes les complications, toutes les obscurités ont été d'un coup rejetées dans la région, réelle ou chimérique, de l'inconnaissable.

La difficulté du système commence dès qu'il faut revenir aux faits, dès qu'il faut s'accorder avec le bon sens, dès qu'il faut expliquer certaines notions vulgaires, rendre compte, par exemple, de la croyance invincible que nous avons dans notre existence personnelle; remplacer, pour la pratique de la vie, les notions

vulgaires de corps par d'autres notions conformes à la théorie.

Ces difficultés sont graves ; elles sont même insurmontables. La logique du système veut que les sensations subsistent seules, qu'il n'y ait plus ni corps ni esprits. Elle réduit le monde entier à n'être qu'une fantasmagorie mobile d'ombres sans objets et sans spectateurs; qu'une chasse étrange de fantômes sensibles qui se poursuivent l'un l'autre. Le bon sens, la conscience, les sens, l'expérience, protestent à la fois contre un tel système, et affirment, nonobstant toutes les théories des philosophes, que nous vivons dans un monde réel, et non dans le royaume des ombres de la fable antique.

Donc, principe faux, mais plausible en apparence, déduction aisée du principe par une logique abstraite, conséquences contraires au bon sens et à l'expérience, tel est le résumé de la doctrine sensualiste.

On comprend alors que dans une discussion avec le sensualisme, le défenseur des doctrines du bon sens peut prendre deux partis : il peut se placer à l'origine et discuter le principe du système ; il peut se placer en face des conséquences, montrer qu'elles sont absurdes et en conclure que le principe est faux.

Ce qu'il ne doit pas faire, c'est d'admettre le principe et d'essayer ensuite, par une discussion logique, d'en éviter les conséquences; ce serait se placer sur un terrain où sa défaite serait certaine.

Nous aurons l'occasion, dans une autre partie de cet ouvrage, de combattre le sensualisme, en nous appuyant sur ses conséquences. Ces conséquences étant identiques à la thèse fondamentale du positivisme, la négation des substances et des causes, nous en montrerons l'absurdité dans la partie spécialement critique qui terminera cet ouvrage.

Dans ce moment, c'est au principe même que nous voulons nous attaquer. Nous voulons montrer que les sensations et les images ne sont pas le seul objet de l'expérience; que le *moi* est connu directement et non simplement comme récipient des sensations; que les *corps* sont connus directement et non simplement comme cause des sensations.

Pour cela nous n'avons qu'une chose à faire. Nous n'avons

qu'à reprendre de nouveau et à mettre en lumière avec plus d'évidence nos deux expériences fondamentales : l'une qui révèle le moi, l'autre qui révèle les corps ; l'une qui fait connaître les personnes, l'autre qui fait connaître les choses.

C'est sur le terrain de l'expérience que nous nous plaçons. C'est à l'observation que nous avons recours ; ce sont les faits bien observés que nous prenons pour juges.

Nous examinerons d'abord l'acte de conscience, et nous verrons que c'est le moi et non la pure sensation qui s'y manifeste.

Nous examinerons ensuite la perception des corps, et là, nous aidant des études scientifiques récentes, nous montrerons qu'il y a une perception directe de la réalité matérielle, que cette perception se fait, non par une induction, mais par une interprétation naturelle, spontanée, véridique et concordante de certains signes sensibles ; que cette interprétation est la véritable observation et la véritable expérience, et qu'on ne peut en contester l'autorité sans détruire celle de toute espèce d'expérience.

Nous aurons ainsi établi l'existence des substances sur un fondement expérimental, et montré que nos adversaires sont condamnés par la méthode même dont ils prétendent se servir exclusivement.

LIVRE III

DE LA CONNAISSANCE DU MOI

CHAPITRE PREMIER

DE LA PERCEPTION DIRECTE DU MOI PAR LA CONSCIENCE

Bien poser les questions est une des plus grandes difficultés des études philosophiques.

De même que dans l'ordre matériel, la complexité et l'enchevêtrement des causes sont le grand obstacle au progrès de la science; de même dans l'ordre intellectuel, la complexité des idées et des notions est le motif le plus fréquent des hésitations du bon sens et des contradictions des philosophes sur certains sujets, qui, présentés sous leur vrai jour et isolés des autres faits qui leur sont connexes, se manifesteraient avec une pleine évidence.

Nous avons déjà écarté une de ces causes d'erreur en exposant la théorie de l'abstraction et du jugement. Nous avons ainsi ramené la question, débarrassée de la controverse avec le sensualisme sur la nature du jugement, à un seul et unique point. Quelle est, dans la perception interne et dans la perception externe, la première donnée expérimentale, le résultat brut de l'observation ?

Afin d'éviter de nouvelles confusions, nous allons poser avec plus de précision notre thèse, indiquer d'avance les conséquences qui en résultent nécessairement, et les distinguer de celles qui, ne lui étant rattachées que par un raisonnement ultérieur, ne font pas précisément partie de l'objet en litige.

I

Ce que nous soutenons, c'est que l'objet sur lequel tombe l'observation interne, la première notion qui résulte de l'acte de conscience, c'est la personne humaine elle-même aperçue dans sa sensation ou dans son acte.

La doctrine que nous combattons, c'est celle qui soutient que l'objet de l'expérience interne, ce sont nos sensations et nos actes séparés l'un de l'autre, et que l'union de ces sensations et de ces actes entre eux, ou bien leur union avec un sujet substantiel unique, sont un résultat ultérieur, produit d'une autre opération intellectuelle que la pure observation.

Examinons les conséquences immédiates de l'une et de l'autre opinion.

Si celle de nos adversaires était vraie, si les sensations, les pensées, les actes, les phénomènes internes isolés étaient les seuls objets observables, s'ensuivrait-il que la personne humaine, que l'âme, n'existe pas ou ne puisse pas être connue?

Nullement; l'existence de la personne humaine est une notion de bon sens inébranlable, indépendante de tout système. Il s'ensuivrait seulement que ce n'est pas l'observation directe, mais une autre faculté opérant sur les données de l'observation, qui nous manifesterait notre existence à titre de personne. Sans doute, si l'on admettait le principe positiviste que l'observation est la seule source de connaissance, ou même si l'on n'admettait avec l'observation que la seule induction comparative, celle qui généralise les faits et prédit leur retour, il serait difficile, il serait même impossible, avec ces éléments, de démontrer l'existence de la personne humaine. Avec des phénomènes, des généralisations et des comparaisons de phénomènes, on ne saurait constituer une substance.

Mais les principes positivistes ne sont nullement des axiomes; et si un spiritualiste venait à dire que, tout en ne connaissant

d'autre objet de l'observation que les purs phénomènes, il s'élève jusqu'à la substance d'une manière certaine par la spontanéité de sa raison, on ne pourrait l'accuser d'inconséquence ni de contradiction avec lui-même.

Notre thèse n'est donc pas essentielle à la défense du spiritualisme.

Supposons maintenant notre opinion prouvée, supposons qu'il soit démontré que la personne humaine, le moi voulant et sentant, est le premier objet, l'objet direct de l'expérience interne. Qu'en faudra-t-il conclure?

La réponse est aisée.

Il faudra conclure que la personne humaine existe réellement, telle que l'expérience interne la manifeste, telle qu'elle se manifeste à elle-même, c'est-à-dire à titre de substance, à titre d'être permanent, indivisible, identique à lui-même.

Que peut-il y avoir, en effet, expérimentalement parlant, de plus certain que la première donnée de l'expérience?

Ou l'expérience est mensongère, ou la personne humaine existe, tel sera le dilemme inévitable et irréductible dans lequel la démonstration de notre proposition nous placera.

Maintenant, peut-on supposer l'expérience mensongère, et en même temps enseigner qu'il ne peut y avoir d'autre source de vérité? Évidemment, cela est impossible, à moins de tomber dans le scepticisme absolu et universel.

L'homme peut-il savoir quelque chose d'une manière certaine? C'est la grande question de la certitude, tranchée affirmativement par le bon sens, tranchée affirmativement par la pratique de l'humanité, insoluble par le raisonnement pur, lequel suppose toujours la véracité de la faculté qui pose les prémisses et tire les conclusions.

Nous n'avons pas à traiter cette question en ce moment. Nous supposons l'expérience en général véridique, et nous voulons seulement établir que l'existence de la personne humaine, du moi, à titre de substance, est aussi évidente que tout autre fait expérimental.

L'existence du moi, à titre de substance indivisible et identique, est donc la conséquence immédiate et nécessaire de notre

thèse. Si nous prouvons que c'est le moi qui est perçu tout d'abord et que les phénomènes internes ne sont que des décompositions de cette perception première, il sera certain expérimentalement que le moi est réel.

S'ensuivra-t-il que le corps de doctrine, nommé spiritualisme, soit par le fait même démontré? S'ensuivra-t-il qu'il y a une âme distincte du corps et capable de lui survivre? Ces deux vérités, la distinction de l'âme et du corps et la survivance de l'âme, sont-elles contenues dans le fait expérimental de la perception directe de la personne humaine?

Ici, il faut distinguer :

Que les doctrines spiritualistes puissent être extraites de ce fait au moyen d'un raisonnement clair et solide, nous l'admettons sans hésiter;

Qu'elles soient identiques au fait de la réalité de la personne humaine, qu'elles reposent, comme la réalité de la personne, sur l'expérience interne, nous le nions.

Ce que l'expérience interne nous fournit, c'est, en effet, uniquement cette donnée : le sujet de nos sensations et de nos pensées est une substance réelle, permanente, indivisible, identique à elle-même.

L'expérience interne ne s'occupe pas du corps, elle ne le connaît pas, où plutôt elle ne le connaît que d'une manière vague, par les sensations internes qui nous révèlent l'existence de nos membres.

C'est l'expérience externe, c'est la perception de la vue et du tact qui nous révèle clairement et nettement notre propre corps. C'est l'expérience scientifique qui nous révèle nos organes intérieurs, nos nerfs, notre cerveau.

Or, pour établir la distinction de l'âme et du corps, il faut unir les deux perceptions, il faut connaître l'âme par l'expérience interne, connaître le corps par l'expérience externe. De cette double connaissance, de l'étude des propriétés de l'un et de l'autre, résulte la nécessité d'admettre une substance simple distincte de l'organisme. C'est une conséquence du fait de conscience, mais une conséquence résultant d'un raisonnement. Ce n'est pas le fait lui-même.

A plus forte raison, la seconde donnée du spiritualisme, la survivance possible de l'âme n'est-elle qu'une dérivation du fait de conscience, et est-elle tout à fait distincte de la donnée recueillie directement par l'expérience interne.

Or, c'est uniquement cette dernière donnée qui fait l'objet de notre étude. Ce que nous voulons montrer, c'est que l'expérience interne atteint directement la personne humaine à titre de substance. Nous ne nous occupons pas des conséquences de ce fait. Si ce fait conduit à la preuve du spiritualisme, tant mieux pour le spiritualisme. Si ce fait est inconciliable avec le matérialisme, tant pis pour le matérialisme.

Le grand problème de la nature humaine, la question grave et profonde qui fait l'objet de l'anthropologie, suppose la connaissance et la conciliation de deux éléments; des données de la perception interne et de celles de la perception externe. Pour saisir le nœud de notre mystérieuse nature, il faut la regarder sous ses deux faces. Il faut remonter, par l'intérieur, des sensations et des pensées jusqu'à leur centre, il faut remonter, par l'étude philosophique ou scientifique, de la connaissance brute de notre corps par le dehors, à celle de sa nature intime. Ce n'est qu'après cette double étude qu'on peut espérer la solution du problème[1].

Nous n'avons l'intention ici que de traiter une partie de ce problème, celle qui peut se résoudre directement par l'expérience interne.

Ce que nous soutenons, c'est que nos actes internes, nos sensations, nos pensées, nos actes de volonté, sont essentiellement et par définition les actes d'une personne réelle, simple et identique, que c'est à ce titre que nous les percevons, et qu'ainsi l'existence de notre personne est aussi directement certaine que tout autre fait, que celle même de nos sensations et de nos pensées.

C'est ce fait unique, mais capital, que nous voulons mettre en

[1] Il est bien entendu que nous ne parlons ici que de la solution scientifique et raisonnée. Fidèle à notre méthode, nous n'entendons pas contester les croyances du bon sens au sujet de la dualité de la nature humaine, ni les aspirations du cœur et de la conscience au sujet d'une vie future. Il y a là des données certaines mais confuses, qui peuvent guider l'analyse et le raisonnement dans l'étude approfondie de ces questions.

lumière. C'est sur ce fait et non sur les conséquences que nous voulons porter la discussion. D'ailleurs, agir ainsi, c'est procéder d'une manière conforme à la méthode expérimentale, c'est-à-dire, constater isolément les faits avant de construire les théories qui doivent les lier entre eux. Afin de mieux marquer le point de vue restreint auquel nous nous plaçons, nous avons soin de dire que le *moi* est connu directement par l'expérience interne, mais nous ne dirons pas que *l'âme* est ainsi connue, parce que le terme d'âme indique expressément une substance distincte du corps, au lieu que le *moi* est simplement le sujet des sensations et des pensées. C'est ultérieurement et en comparant le *moi* avec le corps qu'il sera aisé de reconnaître que le *moi* est distinct de l'organisme et mérite le nom d'âme. En ce moment, c'est simplement l'existence réelle et substantielle du moi que nous voulons prouver.

II

Passons à l'étude de nos moyens de preuves.

Au premier abord, il pourra sembler étrange que ce fait de conscience puisse être considéré comme expérimental, et qu'il ait néanmoins besoin d'être prouvé. Si ce fait est évident, quel besoin y a-t-il d'une démonstration ?

Nous répondrons à cette objection, que ce besoin d'une espèce de démonstration tient aux conditions spéciales dans lesquelles se fait l'expérience interne.

L'expérience externe a pour objet des faits visibles ou tangibles, qui peuvent être observés soit simultanément soit successivement, par diverses personnes, tout en restant les mêmes. Quand un professeur de physique veut démontrer la décomposition de la lumière par le prisme, il fait apparaître les sept couleurs sur une muraille, et de nombreux spectateurs voient le même fait et sont convaincus par la même évidence.

Démontrer un fait de cette nature, c'est simplement le mon-

trer, c'est le produire de telle sorte qu'il puisse être vu par des spectateurs qui le perçoivent avec la plus grande facilité et la plus entière certitude.

L'objet de l'expérience interne est, au contraire, essentiellement personnel. Ce qui se passe dans la conscience d'un homme, est absolument inconnu à la conscience d'un autre homme. Nous n'apprenons ce qui se passe en autrui, qu'au travers des signes de la parole ou des signes naturels des gestes et du visage; la perception directe des faits internes d'autrui est impossible.

Dès lors, il est impossible au philosophe de manifester extérieurement, de montrer les faits de conscience. Il faut pour les rendre sensibles employer l'un des deux procédés suivants.

Le premier consiste à exposer les faits tels que le philosophe les aperçoit lui-même dans sa propre conscience. Les auditeurs ou les lecteurs, en présence de cette description, sont excités à observer eux-mêmes ce qui se passe en eux. Ils refont intérieurement l'expérience qui leur est décrite; et si elle est exacte, ils doivent trouver leur propre impression conforme à celle qui leur est exposée.

Seulement, il faut, pour réussir, que les auditeurs réunissent plusieurs conditions. Il faut qu'ils soient de bonne foi, qu'ils ne soient pas imbus de ces préjugés qui empêchent d'apercevoir les vérités morales les plus évidentes. Il faut qu'ils fassent attention à la parole du maître, ce qui est plus difficile que de regarder un objet extérieur visible. En un mot, tandis que les faits physiques peuvent être aperçus sans effort dès qu'on vous les montre les faits moraux exigent toujours pour être constatés un travail personnel plus ou moins pénible.

Le second procédé consiste à chercher ces faits de conscience, non plus directement à leur source, en répétant intérieurement l'expérience interne, mais dans les idées et le langage du bon sens, à analyser la pensée humaine dans son expression habituelle, et à remonter ainsi par une voie indirecte jusqu'à sa source expérimentale. Ainsi, prenant l'expression habituelle de nos sensations, de nos pensées, on peut chercher ce que signifient ces mots, sensations, pensées, sentir, penser; comment le sens de ces mots est entré primitivement dans notre intelligence, et

reconnaître ainsi ce qui est nécessairement impliqué dans les formes mêmes du langage.

Ici, néanmoins, se présente une autre difficulté. Le langage, comme nous l'avons remarqué, est l'œuvre de la faculté d'abstraction. L'abstrait s'y mêle toujours au concret. La parole est une monnaie qui représente la pensée humaine, c'est-à-dire un alliage nécessaire, à proportions diverses, d'expérience primitive et de notions abstraites et générales. Il faut donc avoir grand soin de ne pas prendre le change, de remonter à la source, de dégager l'expérience pure de ce que notre esprit y a ajouté. Cela ne peut se faire encore que par un travail personnel, par un examen du sens intime des mots, par un retour sur notre propre pensée traduite, mais modifiée par les signes.

Tels sont les deux moyens que nous allons employer successivement pour mettre en évidence ce fait capital que le moi humain, avec son unité indivisible, son identité, sa réalité substantielle, est la donnée primitive de la première de toutes les expériences, de celle par laquelle nous nous connaissons nous-mêmes.

CHAPITRE II

ANALYSE DU TÉMOIGNAGE DE LA CONSCIENCE

I

Nous avons déjà signalé les difficultés de l'observation interne. Réfléchir, se retourner vers soi-même, se regarder soi-même intérieurement, c'est se placer intellectuellement dans une attitude pénible et contre nature. Se regarder ainsi est cependant la seule et unique manière de se connaître. Cette expérience psychologique est indispensable dès qu'on veut parler de sensations, de pensées, et savoir ce que l'on dit. Les matérialistes se moquent de cette expérience interne ou la négligent. Broussais a déclaré qu'elle ne consistait qu'en un seul fait : *Se sentir sentir*, et que ce fait était indifférent et étranger à la vraie science. Mais, chose singulière, ce fait que les matérialistes négligent, est, aux yeux d'une école voisine et amie, le seul véritable fait d'expérience.

Le sensualisme de Locke, qui réduit toute la science à la sensation et à la réflexion ; le sensualisme de Condillac, qui réduit tout à la sensation transformée, ont pour formule commune que toute l'expérience consiste à se sentir sentir. Les corps, suivant ce système, n'existent pas, et l'expérience externe est une illusion ; ce ne sont que nos sensations que nous apercevons. De telle sorte que si l'on réunissait ensemble la doctrine matérialiste qui nie l'expérience interne, et la doctrine sensualiste, qui nie la perception externe, il n'y aurait plus d'expérience du tout ; la science expérimentale tout entière serait une chimère.

Nous ne nous arrêterons donc pas à l'objection des matérialistes. Nous triompherons aussi de la difficulté naturelle que nous avons à nous retourner vers nous-mêmes pour nous observer, et nous nous demanderons : Que sommes-nous ? Que sont nos sensations ?

Or, la réponse de la conscience est très évidente.

Ce que je suis, c'est une personne, un individu simple et identique.

Ce que sont mes sensations, ce sont des modifications passagères de ma personne.

« *Pourtant, quand je me tâte et que je m'examine, il me semble que je suis moi.* » Ainsi parle Sosie sur la scène, mais ce qui semble à Sosie fait plus que sembler, est évident à chacun de nous. C'est une évidence primitive, une évidence parfaitement égale à celle de notre propre sensation. C'est une évidence expérimentale ; je ne fais aucun raisonnement, je constate un fait quand je déclare que j'existe ; et quand je déclare que j'éprouve une sensation, que je souffre, je déclare en même temps que j'existe. Le moi, la souffrance, et leur rapport d'identité se manifestent simultanément à mon intelligence.

Telle est la perception actuelle du moi. Elle a tous les caractères d'une observation directe.

Il en est de même de la perception du moi passé par la mémoire. La mémoire est sans doute une très mystérieuse faculté, dont je ne prétends nullement expliquer le jeu. Mais son témoignage est certain. S'il ne l'était pas, aucune science, aucun raisonnement ne seraient possibles. La mémoire, d'ailleurs, est une faculté expérimentale ; c'est une faculté qui constate et conserve le souvenir des faits. Se souvenir, ce n'est pas raisonner ni induire, c'est connaître les faits passés.

Or, quel est le témoignage de ma mémoire sur mon existence passée. Il est évident. J'étais hier et je suis aujourd'hui la même personne. Je me connais par la conscience dans le présent, je me reconnais dans le passé.

L'évidence de ce témoignage est fortifiée, loin d'être diminuée, par les modifications accessoires qui sont survenues dans mon être. J'étais enfant, je suis homme, j'étais ignorant, je suis ins-

truit, j'étais malade, je suis bien portant, et cependant je suis le même.

Si je me sens le même malgré ces différences, c'est parce que cette identité est évidente elle-même, et qu'elle est évidente malgré le témoignage contraire que forment les dissemblances entre mon état et mes impressions actuelles et mon état et mes impressions d'autrefois. Si je me reconnais, ce n'est pas parce que je possède les mêmes sensations, les mêmes idées, le même caractère ; c'est parce que je suis le même, d'une autre manière, d'une manière plus intime, parce que je suis le même individu réel et concret.

Il y a donc perception, observation d'autre chose que de mes sensations. Il y a perception à la fois de la permanence du fond de l'être et de la succession des modes et des phénomènes, il y a perception de l'identité concrète et de la diversité abstraite. Il y a perception de la substance; car c'est précisément cette permanence unie à la succession, cette identité unie à la diversité, qui sont les caractères de la substance.

Une autre confirmation de ce témoignage résulte précisément des interruptions des sentiments de notre personnalité.

Quand je me réveille le matin, je me reconnais pour la même personne qui était la veille, et cependant la chaîne de mes sensations (si elle a été continue en elle-même, ce qui est probable) a échappé à ma mémoire. Je ne puis pas remonter de sensation en sensation jusqu'à mon existence de la veille, et cependant je me sens le même. Comment? je l'ignore; mais cela est évident, de l'évidence éclatante d'un fait. Ce n'est pas la perception de la continuité de mes sensations, c'est l'évidence directe de mon identité concrète qui me révèle que je suis le même.

Ici, je conviens qu'il y a une espèce de raisonnement pour établir le fait de mon existence dans l'intervalle de mes deux perceptions. Je raisonne ainsi. J'étais hier, je suis aujourd'hui; je suis le même, donc j'ai existé dans l'intervalle. Si j'avais cessé d'exister, je ne serais pas le même.

C'est par raisonnement que je sais que j'ai existé dans le moment où je dormais, dans le temps où j'avais perdu connaissance, ou pendant la période de ma vie que j'ai oubliée.

Mais c'est par une observation directe que je sais que j'existe aujourd'hui, que j'ai existé à tel moment dont je me souviens, que je suis le même individu qui ai fait tel acte.

Or, chose remarquable, cette nécessité d'un raisonnement, très immédiat, il est vrai, mais réel, pour combler les lacunes de la mémoire, est précisément la preuve du caractère expérimental de la perception de notre identité et du fait que notre substance elle-même tombe sous la conscience et sous la mémoire. Si, en effet, notre perception atteignait seulement les sensations, ce serait la continuité des sensations qui serait pour nous la preuve de l'identité de la personne. Cette chaîne devrait alors être continue, et notre personnalité apparente, fondée sur la mémoire de la série entière de nos phénomènes, dépendrait directement de cette continuité. Toute rupture de la chaîne entraînerait la rupture de la personnalité elle-même. Une sensation oubliée, disparue, une sensation que nous avons éprouvée en rêve et que le réveil a fait évanouir, ne saurait être le lien entre notre passé et notre avenir.

Or, au contraire, la conscience de notre personnalité se maintient d'une manière évidente malgré les lacunes; donc elle est le résultat, non de ce que nous nous sommes constamment sentis vivre, mais de ce que nous nous reconnaissons nous-mêmes en comparant notre présent à notre passé.

Donc, si nous interrogeons de bonne foi notre conscience, nous trouvons que l'objet direct de notre expérience, c'est le moi sentant et pensant, perpétuellement présent à lui-même, et dont les sensations, les volitions et les pensées ne sont que des modifications passagères. Nous reconnaissons que cette expérience interne nous manifeste une véritable substance, un être individuel, réel, permanent et successif, identique à lui-même et divers dans ses modes.

Ce témoignage direct est confirmé par un autre dont le poids, aux yeux du bon sens, est immense. C'est à notre identité, c'est à notre existence à titre de personne durable et subsistante, qu'est attachée notre responsabilité. Ce passé qui est nôtre, nous reconnaissons que nous en portons justement les conséquences, et cela parce qu'il est nôtre, parce que nous qui vivons aujourd'hui, nous

sommes les mêmes individus réels qui avons commis autrefois des actes dignes de récompense ou de punition.

Mesurons la valeur de ce témoignage. Quelle que soit l'origine du sentiment de la justice, il est certain que ce sentiment est très puissant sur les hommes. Il est puissant de deux manières, car il a comme deux faces. L'homme consciencieux craint d'être injuste; il est troublé par la pensée qu'il a commis ou qu'il peut commettre une injustice à l'égard de son prochain. Tout homme, même non consciencieux, se révolte dès qu'il croit qu'on lui fait une injustice. Ce sont des faits moraux d'une complète évidence.

Or, le sentiment de la justice repose d'une manière absolue sur la notion de l'identité personnelle. Sans l'identité personnelle, il est absurde de faire payer aux sensations d'aujourd'hui la faute des volontés d'hier, de blesser ou de briser l'anneau d'une chaîne parce qu'un anneau précédent a été répréhensible. Aussi, dès qu'il y a le plus petit doute pratique sur l'identité personnelle d'un accusé, dès qu'on peut croire que celui qui a commis le crime et celui qui doit être puni ne sont pas une même personne, l'injustice saute aux yeux, et une condamnation, quand ce doute existe, révolterait à la fois la conscience du juge et celle de l'accusé.

Dès lors si la négation théorique de l'existence réelle du moi humain, énoncée par certains philosophes, pouvait à un degré quelconque passer dans la pratique avec une ombre quelconque de vraisemblance, si l'opinion que le moi est une illusion ou une simple collection de sensations pouvait acquérir dans l'esprit des hommes, un degré quelque minime qu'il fût, non pas de probabilité, mais seulement de possibilité réelle, ce doute se traduirait d'une manière quelconque dans la conduite des hommes, lorsqu'ils appliquent les idées de responsabilité. On verrait un juge sensualiste hésiter à condamner un assassin à mort, de peur que celui qui doit être exécuté ne fût pas réellement la même personne que celui qui a commis le crime. On verrait un assassin sensualiste se plaindre de souffrir pour les fautes des sensations et des volontés passées, qui ne sont pas sa personne actuelle. On verrait un avocat s'appuyer sur cette idée pour ébranler la conscience des juges,

Comme cela n'arrive pas et que cela n'est jamais arrivé, il

s'ensuit que la négation de l'identité personnelle est une pure forme de langage, que la certitude de cette identité est absolue, et qu'elle n'est pas ébranlée le moins du monde en pratique par les argumentations des philosophes, même dans la pensée de ces philosophes eux-mêmes ; que la croyance à la réalité du moi humain subsiste invariable au milieu de tous les sophismes, comme le rocher que l'écume de la vague balaie et cache par instant, mais qu'elle ne peut déplacer.

Sans doute, prouver ainsi l'identité par la responsabilité c'est faire une induction, mais c'est une induction directe d'une puissance invincible ; la responsabilité est l'effet, l'identité personnelle est la cause ; mais l'effet et la cause sont intimement liés et l'effet est si manifeste qu'il communique à la cause sa pleine évidence.

Je sais bien que certains philosophes seront étonnés de ce mode d'argumentation. Ils ont établi entre leur philosophie et le monde réel un fossé infranchissable et comme un abîme. Ils ont comme deux vies distinctes ; selon l'une, ils raisonnent dans leur cabinet ; selon l'autre, ils pensent et agissent comme tous les hommes. Quand on s'adresse à eux, ils semblent répondre comme le valet de l'avare. Est-ce au philosophe ou à l'homme que vous voulez parler ?

C'est une méthode fort commode pour philosopher en paix, sans être troublé par les circonstances extérieures ; mais est-ce une méthode vraiment expérimentale et scientifique ?

La réponse dépend de la nature du sujet traité. Sans doute s'il s'agit de déchiffrer des inscriptions cunéiformes, d'intégrer une équation différentielle, ou d'écrire la monographie d'une espèce d'insectes, il est parfaitement logique de s'abstraire ainsi des circonstances ordinaires de la vie.

Mais quand on est philosophe et qu'on traite de l'homme, quand on prétend expliquer le moi humain, il est logique d'étudier les hommes, et parmi les hommes celui que nous connaissons le mieux, à savoir nous-mêmes. Entre la vie pratique et la psychologie, il y a le même rapport qu'entre la mécanique théorique et la mécanique appliquée, qu'entre la physiologie et la médecine. Il est donc étrange que le philosophe se refuse à s'appuyer sur ces faits évidents de la vie morale et sociale pour

contrôler ses théories philosophiques. Ce serait comme si le physiologiste se refusait à tenir compte des observations cliniques et de la médecine pratique.

Il n'est donc pas permis de rejeter notre induction tirée de la responsabilité et la confirmation absolue qu'elle donne au témoignage direct de la conscience concernant notre identité personnelle.

Il est facile de voir que le témoignage de la conscience atteste aussi la simplicité du sujet des sensations. Le moi a des affections diverses, mais elles lui appartiennent toutes, il en est le centre indivisible.

Une fraction du moi, une moitié, un tiers du moi ne se conçoivent pas; ce sont des notions contradictoires. On conçoit le partage physique du corps humain ; mais on ne conçoit pas la possibilité d'un partage du moi, nonobstant la très grande intimité et l'union étroite qui existe entre l'organisme et les sensations et par conséquent entre l'organisme qui peut être divisé et leur sujet indivisible.

L'idée de responsabilité peut aussi être appelée en preuve de l'indivisibilité du moi. Nous n'avons en effet aucun scrupule à faire payer à la tête le crime commis par le bras. Jamais nous ne pensons à diviser le moi en parties pour leur faire porter séparément une part de la peine ou leur accorder une part de la récompense.

Ainsi un être indivisible, permanent, identique à lui-même, bien que subissant simultanément ou successivement des phénomènes très divers, et accomplissant des actes très variés, un être qui se retrouve et se reconnaît lui-même, malgré les lacunes de sa mémoire, un être indivisible malgré la multiplicité de ses organes, un être qui répond de tous ses actes dans le passé, tel est l'objet sur lequel est fixé le regard intérieur de notre conscience, tel est le sujet permanent dont les sensations, les pensées, les volitions ne sont que des faces mobiles et successives. Cet objet, c'est donc une personne, c'est une substance directement connue par l'observation.

Tel est le témoignage direct de l'observation interne. Démon-

trons maintenant cette même vérité d'une manière indirecte, en partant des notions vulgaires fixées dans le langage.

II

Qu'est-ce qu'une sensation? Quel est le sens de ce mot?

Sensation est un terme abstrait, c'est un substantif qui ne désigne pas quelque chose de réel ni d'individuel. Pour en trouver le sens, il faut revenir à la réalité particulière et chercher ce que signifie non pas la sensation en général, mais telle sensation en particulier, de même que pour savoir ce que signifie le terme chien, je me représente un chien particulier que j'ai vu.

Or, ces sensations particulières peuvent être partagées en trois catégories : il y a les miennes, celles que j'éprouve; il y a celles des autres hommes; il y a celles des animaux ou êtres sensibles inférieurs.

Les sensations sont aussi d'espèces différentes. J'en choisis une, malheureusement la plus commune de toutes, la souffrance.

La souffrance, c'est le terme abstrait et général qui comprend à la fois mes propres souffrances, les souffrances des autres hommes, les souffrances des animaux.

Maintenant qu'est-ce que la souffrance d'une autre personne que moi? Pour le savoir je remonte à la source, et je me demande comment je connais cette souffrance. Evidemment je ne l'éprouve pas, je ne la sens pas. Si la sympathie fait que j'y participe, c'est une autre souffrance à moi personnelle que j'éprouve, ce n'est pas la souffrance même d'autrui.

Je ne connais la souffrance d'autrui que de trois manières. En premier lieu par les paroles de la personne souffrante qui me dit qu'elle souffre. Mais je ne puis comprendre ses paroles qu'en sachant déjà ce que veut dire le mot souffrir. En second lieu, je prends connaissance de la souffrance d'autrui par les signes de cette souffrance : les cris, les gestes, la crispation des
[illegible] lais ce n'est pas la souffrance que je vois, ce n'est que le

signe de la souffrance. Pour interpréter ce signe, il faut déjà que je connaisse la souffrance. En troisième lieu, je connais la souffrance d'autrui par la souffrance que la sympathie produit en moi, c'est-à-dire par ma propre souffrance.

Donc, en général, c'est de ma propre souffrance que je tire l'idée de souffrance.

Une souffrance, en général, c'est donc quelque chose qui ressemble à ma souffrance, à la souffrance que j'ai éprouvée.

Voilà le vrai sens du terme.

Or, *ma souffrance*, qu'est-ce donc ?

Ma souffrance, c'est le fait que je souffre, fait dans lequel est contenue ma personne, fait qui se traduit d'une manière équivalente par *moi souffrant*. Une souffrance, c'est donc quelque chose de semblable à *moi souffrant*.

Ce que nous disons de la souffrance, nous pouvons le dire de toute sensation.

Une sensation, c'est quelque chose de semblable à *moi sentant*.

Voilà le vrai sens du mot. Voilà la signification originelle.

Dès lors, que signifient ces mots, une sensation sans sujet sentant, une sensation isolée ?

Ils ne signifient absolument rien. Ils sont contradictoires dans les termes. Une sensation sans sujet sentant, c'est une chimère, c'est un être de raison, c'est une création de notre imagination.

Une vraie sensation, une sensation réelle, une sensation qui est un fait, c'est la sensation d'un sujet sentant, c'est l'équivalent, l'analogue du moi sentant.

Faisons ici une réserve à l'égard des sensations des animaux. Ces sensations ont évidemment un sujet : une sensation sans sujet est une absurdité. Mais ont-elles un sujet simple, identique, permanent, en un mot absolument semblable au moi humain ? L'analogie le fait supposer, mais l'analogie seule, et non l'expérience.

Nous n'avons jamais éprouvé une sensation d'animal ; et aucun animal n'a pu nous expliquer philosophiquement ce qu'il sentait. Il pourrait donc y avoir entre le sujet sentant animal et

le sujet sentant humain, de grandes différences de nature. Il est possible que les animaux inférieurs aient dans le même corps plusieurs sujets sentants.

Mais à l'égard des sensations humaines, nous sommes pleinement renseignés. Ces sensations sont semblables entre elles et par conséquent semblables à nos propres sensations, type expérimental auquel nous devons les rapporter.

Dès lors nous pouvons affirmer que toute sensation humaine appartient à un sujet identique, permanent, personnel ; qu'elle n'est distincte que par abstraction d'un moi sentant.

Dès lors ces mots : sensation humaine, équivalent à ceux-ci : personne humaine sentante. Ce ne sont que deux faces, deux expressions d'un même fait.

Donc supposer une sensation humaine sans personne humaine, supposer des sensations humaines antérieures à la personne et la constituant par leur agrégation ou leur succession, c'est prononcer des paroles vides de sens, c'est prendre un mot pour une chose.

Ce que nous disons des sensations, nous pouvons le dire des volitions, des désirs, des pensées de l'homme. En tant que faits réels et expérimentaux, elles sont toujours réductibles à l'expression équivalente, un moi humain voulant, un moi humain désirant, un moi humain pensant. Il est également absurde de les concevoir réellement isolées de leur sujet.

Cette démonstration nous semble concluante. Insistons cependant sur ce point si important, et examinons cette fois, non plus le terme de sensation, mais le jugement qui exprime la sensation.

Il est facile de ramener tous les jugements qui représentent une sensation expérimentale à la forme primitive.

Je sens, ou je suis sentant.

Je souffre, ou je suis souffrant.

Les jugements généraux : cette souffrance est cruelle ; cette sensation est pénible, se ramènent aisément aux jugements particuliers.

Ma souffrance est cruelle. La sensation de telle personne est pénible.

Ces jugements particuliers, par une simple transformation grammaticale, avec équivalence de sens, deviennent :

Je souffre cruellement.

Telle personne éprouve une sensation pénible.

La sensation d'autrui, qui n'est connue que par un signe ou par sympathie, se ramène aisément à ma propre sensation.

Je puis encore traduire :

Telle personne éprouve la même chose que j'éprouve moi-même, quand je puis dire : j'éprouve une sensation pénible.

C'est donc à la forme primitive « je sens » que se ramène tout jugement expérimental sur la sensation.

Or, cette forme indique clairement l'origine du jugement. C'est, comme nous l'avons montré, le moi sentant qui a été perçu, puis décomposé par l'abstraction, puis recomposé par le jugement.

C'est donc encore le *moi sentant* qui a été l'objet direct de l'expérience exprimée par ce jugement.

Ainsi, de quelque côté qu'on se tourne, on arrive toujours au même résultat. Le moi humain est le premier objet de l'expérience interne. C'est le *moi* qui se manifeste à lui-même dans ses propres phénomènes et ses propres actes. Toute notion relative à un fait interne, qui ne comprend pas l'idée du moi, est une idée abstraite, dérivée, factice, qui ne représente pas un fait. Toute notion qui comprend le moi, n'est autre chose qu'une des faces, un des points de vue de ce moi lui-même.

Nier la personne humaine, lui retirer ses attributs propres, sa simplicité et son identité, la supposer postérieure en nature à ses phénomènes, raisonner sur des phénomènes internes en les considérant comme réellement séparés du moi, c'est donc abandonner l'expérience, contredire les faits, et substituer à l'observation de la réalité une vaine et chimérique spéculation.

---

opposés : ils n'ont de commun ni leur point de départ ni leur terme ; ils semblent placés aux deux pôles de la philosophie.

Chose étrange cependant ! ces deux systèmes, si opposés en principe, ont en pratique la plus singulière affinité. Le sensualisme, dès qu'il s'oublie, dès qu'il cesse d'affirmer ses principes négatifs, retombe dans le matérialisme. Le matérialisme, dès qu'il raisonne, dès qu'il philosophe, passe au sensualisme.

Cette affinité ne provient pas seulement de ce que ces deux systèmes sont opposés au spiritualisme. Elle provient de ce que tous deux sont insuffisants et contradictoires, et ne peuvent subsister à l'état de doctrine stable. Le sensualiste, après avoir tout réduit aux sensations, est obligé forcément de chercher un sujet à ces sensations. S'il cherche ce sujet au dedans, il reconstruit l'âme, et devient idéaliste, à la manière de Berkeley, voyant dans les corps une simple apparence, et dans les âmes la seule réalité. S'il se refuse à admettre un principe vraiment spirituel, la sensation détachée de son sujet s'écoule sur son objet ; elle passe au dehors, et redevient une sorte de matière.

Le matérialisme, d'autre part, ne peut supprimer l'âme qu'à la condition de supprimer l'activité du moi. Il est conduit à faire rentrer la connaissance dans la sensation pure, et la volonté dans la passion ou l'émotion sensible. Mais la sensation pure, dès qu'elle n'est plus une connaissance, redevient purement subjective. Dès lors, tout motif de croire à l'existence des corps extérieurs disparaît. Cette existence est mise en question. Le corps humain n'a pas plus le droit que les corps extérieurs à être admis à titre de réalité connue, il se résout en sensations. Le système nerveux et le cerveau lui-même, objet de perception aussi, perdent en même temps le droit à l'existence, et ne sont plus que des causes inconnues de sensations.

Ainsi le matérialisme, dès qu'il veut suivre la logique, détruit par le raisonnement cette matière, qui était le seul objet de sa croyance ; et, semblable à un serpent qui, en mordant sa queue, finirait par se dévorer tout entier, s'anéantit lui-même et se transforme en sensualisme, c'est-à-dire qu'il devient précisément son propre contraire.

C'est à ces affinités étranges des deux systèmes opposés que

l'on peut attribuer ce fait singulier que le positivisme, forme moderne de la négation de l'âme, est suspendu entre ces deux pôles opposés de la philosophie expérimentale, entre le système qui sacrifie le dedans au dehors, et celui qui sacrifie le dehors au dedans.

Considéré par son côté théorique et métaphysique, le positivisme est évidemment identique au sensualisme. L'un comme l'autre nient toute espèce de cause et de substance. A ce même point de vue, le positivisme est opposé au matérialisme, puisque le matérialisme prétend connaître la cause et la substance unique, à savoir la matière douée de force, et que le positivisme déclare ignorer toutes les causes et toutes les substances.

En pratique, cependant, le positivisme a très évidemment des tendances matérialistes. Le livre de M. de Blignières attribue formellement la pensée au cerveau; la série des sciences, telle que M. Comte l'a exposée, exclut la psychologie et n'admet que la biologie, science de la vie considérée au point de vue physique, et la sociologie, science des hommes réunis à l'état social, toutes deux ayant un objet extérieurement visible. C'est que, tandis qu'en théorie le positivisme est la négation des substances, en pratique il est surtout la négation de l'invisible; or, de la négation de l'invisible on arrive bien vite à déclarer que les choses visibles sont la seule réalité.

Quoi qu'il en soit, le matérialisme et le sensualisme, quand ils sont bien caractérisés, sont directement opposés l'un à l'autre. Tous deux s'attaquent au fait de conscience; mais comme leurs propres natures, leurs attaques sont diverses.

Le matérialisme attaque le fait expérimental de la personnalité humaine, en contredisant directement ce fait et en expliquant les phénomènes psychologiques par la physiologie. Il dit que le sujet de ces phénomènes n'est pas la personne simple et identique, parce que ce sujet, clairement connu, n'est autre que le cerveau, qui, lui, n'est ni simple ni identique. Il oppose donc à l'affirmation de la conscience une autre affirmation, fondée, à ce qu'il prétend, sur la seule expérience véritable, sur l'expérience externe.

Le sensualisme procède autrement. Il ne contredit pas le fait

de conscience, mais il l'esquive et le passe sous silence. Il ne prétend pas substituer à la personne humaine un organe matériel comme sujet de la pensée ; il met en question, ou il déclare chimérique, toute espèce de sujet des phénomènes psychologiques.

Le premier système combat la personnalité par une affirmation contraire, le second lui échappe par une prétérition et une négation.

Le premier oppose à l'existence de l'âme les conséquences prétendues de la science, le second se voile pour ainsi dire dans sa propre ignorance, et rejette le sujet de la pensée dans la région des objets inaccessibles à l'expérience.

Nous allons examiner successivement ces deux espèces d'objections. Nous étudierons ensuite un fort singulier système, qui cherche à réunir, malgré leur opposition, les objections de ces deux doctrines ; c'est la théorie de la connaissance de M. Taine. Nous aurons ainsi parcouru le cycle des principales objections modernes qui sont opposées au fait fondamental que nous défendons. Commençons par les objections sensualistes.

II

M. Stuart Mill est le véritable représentant du sensualisme moderne. Son sensualisme est pur et sans aucun mélange de matérialisme. S'il fallait qu'il penchât d'un côté, ce serait plutôt du côté de l'idéalisme que du matérialisme ; il se rattache à Berkeley, bien plus qu'à d'Holbach ou à Broussais. Il est éminemment métaphysicien et psychologue. Sans pitié pour les corps qu'il chasse entièrement de la science humaine, il est moins rigoureux à l'égard des esprits, et reconnaît loyalement dans la conscience humaine quelque chose d'inexplicable.

Néanmoins, il est sensualiste, pleinement sensualiste, il déclare que nous ne pouvons connaître aucune substance, pas plus la spirituelle que la matérielle. Son système se formule dans ces deux définitions :

Les corps sont les causes nécessairement inconnues de nos sensations.

L'esprit est le récipient, ou le sujet percevant, nécessairement inconnu, des mêmes sensations.

Les sensations, les émotions, les pensées, les actes de volonté, ce qu'il appelle en général les *états de conscience*, et les relations de ces états, sont le seul objet de la science humaine.

Comment établit-il ce système? Précisément, en tombant dans l'illusion que nous avons signalée, précisément en confondant l'abstrait avec le concret, en négligeant le premier fait de conscience, et en ne saisissant la connaissance humaine qu'à son second état, celui où elle est déjà traduite dans le langage.

En parcourant le début du système de logique de M. Mill, nous trouverons précisément que sa pensée a suivi le chemin et passé par les étapes que nous avons signalés.

Il commence en effet par l'analyse du langage; il le dit ouvertement. C'est par les noms qu'il veut arriver aux choses.

« Une énumération et classification des choses qui n'aurait pas « pour base leurs noms, ne comprendrait que les particularités « reconnues par un investigateur isolé, et il resterait toujours à « vérifier par un examen ultérieur des noms, si l'énumération « n'a rien omis de ce qu'elle devait contenir. Au contraire, en « commençant par les noms et en s'en servant comme d'un fil « conducteur, on a aussitôt devant soi toutes les distinctions « remarquées, non par un observateur isolé, mais par tous les « observateurs ensemble. Sans doute, on pourra s'apercevoir, et « cela ne peut, je crois, manquer d'arriver, qu'on a multiplié « sans nécessité les variétés et imaginé bien des différences entre « les choses qui ne sont que des différences de noms. Mais nous « ne sommes pas autorisés à supposer cela par anticipation. Nous « devons commencer par accepter les distinctions consacrées par « le langage ordinaire. Si quelques-unes paraissent n'être pas « fondamentales, l'énumération des diverses espèces de réalité « pourra être réduite d'autant. Mais imposer tout d'abord aux « faits le joug d'une théorie, et renvoyer à une discussion ulté- « rieure, les fondements même de cette théorie, c'est une marche

« qu'un logicien ne saurait raisonnablement adopter[1]. » Rien de plus raisonnable en apparence, rien de plus impartial. Et cependant, M. Mill est déjà engagé ici dans une voie dangereuse. Il y a une circonstance qu'il n'a pas prévue. Il s'attend à trouver dans les mots plus de distinctions que dans les choses, et à être obligé de réduire son énumération. Il ne prévoit pas qu'il y a dans les choses des distinctions que les noms ne signalent que d'une manière délicate, perceptible seulement pour celui qui connaît les choses elles-mêmes. Il ne songe pas que l'étude des mots peut être utile, mais à la condition d'être contrôlée par l'étude de leur sens, c'est-à-dire par l'expérience psychologique individuelle. Aussi va-t-il précisément tomber dans le tort qu'il veut éviter et *imposer aux faits le joug d'une théorie.*

Un peu plus loin, nous allons le voir commencer à prendre le change.

En proeédant à la division des noms en *abstraits* et *concrets,* il définit un nom concret le nom d'une *chose*, et nom abstrait le nom de *l'attribut* de cette *chose*.

La définition est équivoque, car le mot chose est très vague. Il peut vouloir dire une réalité concrète, une substance, un individu réel. Il peut vouloir dire tout sujet logique dont on peut affirmer quelque chose.

Or, les abstractions peuvent très bien devenir des sujets. Quand je dis : La blancheur de ce papier est éclatante, *la blancheur de ce papier* est la chose, *éclatant* est l'attribut de la chose.

Quand je dis : ce papier est blanc, *blanc* est l'attribut.

Par sa définition, M. Mill se trouve déjà engagé dans la confusion entre le concret et l'abstrait ; déjà il ne serre plus de près la réalité.

Voyons maintenant les conséquences de cette première erreur.

Des noms, M. Stuart Mill passe aux choses nommables, et il établit aussitôt quatre classes : les sentiments ou états de conscience, les substances, les attributs ou qualités, les relations.

Les sentiments ou états de conscience sont les sensations, pensées, volitions, en un mot tous les phénomènes internes.

[1] *Système de Logique*, tome Ier, page 24.

Les substances, ce sont les corps et les esprits, dont il donne immédiatement les deux définitions que nous avons indiquées plus haut :

Les corps sont les causes inconnues des sensations.

Les esprits sont les récipients inconnus des sensations.

Commentant ensuite ces définitions, il démontre d'une manière très logique, qu'étant donné de pures sensations et étant supposé qu'elles sont le seul objet de l'expérience, et que l'expérience est le seul moyen de connaissance, il est impossible de savoir rien de leur cause, si ce n'est qu'elle est leur cause, et rien de leur récipient, si ce n'est qu'il est leur récipient.

Les attributs et les qualités suivent naturellement dans leur ruine les substances, et il ne reste que deux objets de connaissance : les sensations, et les relations des sensations.

La cause de l'erreur est facile à apercevoir. M. Stuart Mill a raisonné sur les sensations comme sur des objets concrets, comme sur des notions expérimentales directes, et ne s'est pas aperçu qu'il avait affaire à des notions déjà abstraites, et dont la seule réalité provient de leur union avec ce moi qu'il déclare inconnu.

Il s'est bien gardé de se demander ce que sont les sensations, et de chercher dans les sensations particulières réellement observées, des types de la sensation en général. Il aurait alors été ramené à l'expérience primitive que nous avons décrite, et aurait reconnu que ces sensations ne sont que des aspects divers du moi sentant personnel, unique et indivisible.

Il a au contraire détourné son attention de cette réalité intime de la sensation, parfaitement identique à la sensation elle-même, et qui n'est autre que le moi; et il n'a examiné que l'extérieur, l'apparence pour ainsi dire de la sensation. Au lieu de considérer ce qui est commun à toutes les sensations, à savoir d'appartenir à une personne, il n'a considéré que les différences, les oppositions et les relations de sensations entre elles.

Il a donc esquivé le premier fait expérimental, il a passé à côté, ne regardant qu'un côté de l'objet que la nature lui présentait, et négligeant l'autre côté qui se serait manifesté avec une égale évidence, s'il l'avait considéré avec autant d'attention.

Peut-être aussi a-t-il fixé son attention principalement sur certaines sensations dont la fonction est de signifier le monde extérieur, telles que les couleurs et les sons, et a-t-il négligé d'examiner avec le même soin les phénomènes internes dans lesquels le moi se peint avec sa propre nature, tels que la joie, la douleur, les émotions, les actions. Qu'à l'égard des premières sensations, des sensations de l'ouïe et de la vue, on puisse considérer le moi comme un spectateur et un récipient, cela se comprend. Mais quand la douleur le pénètre intérieurement, ou quand il réagit librement sur ce qui l'entoure, le moi n'est pas un simple récipient, il est patient ou il est acteur, et les qualités passives et actives qui constituent sa nature se manifestent pleinement et avec évidence[1].

Que ce soit donc pour avoir regardé principalement certaines sensations superficielles et semi-objectives, ou pour n'avoir regardé dans tous les phénomènes internes que le côté extérieur, les relations de ces phénomènes entre eux, et avoir négligé le côté intime, la nature propre de ces phénomènes, que l'attention aurait pu lui découvrir; toujours est-il que M. Stuart Mill a mal observé les faits. Il ne les a observés que d'une manière incomplète et partielle; il n'a vu qu'une partie des faits et qu'une partie de chaque fait, et c'est avec ces données incomplètes qu'il a construit son système.

S'il n'avait fait que cela, ce serait une erreur pardonnable et naturelle; mais il a fait davantage; une fois son système construit, il a voulu, bon gré mal gré, y faire rentrer les faits qu'il n'avait pas primitivement remarqués, il a faussé et dénaturé le fait de la personnalité humaine, la réduisant à n'être qu'une chaîne de faits de conscience[2]. En un mot, il a fait ce qu'il voulait éviter de faire, il a essayé *d'imposer aux faits le joug d'une théorie*.

Rien donc dans l'analyse de M. Stuart Mill ne contredit ni ne détruit l'expérience fondamentale que nous avons exposée. En passant à côté de cette expérience, en glissant ainsi, dans ce passage délicat, entre l'abstrait et le concret, M. Stuart Mill a mon-

[1] Voir plus loin, livre V, ch. VII.

[2] St[illegible]l, *Philosophie de Hamilton*, ch. XI.

tré seulement que sans le bon sens, l'expérience est impossible, qu'un observateur, habile d'ailleurs, quand il n'écoute pas les avertissements salutaires des croyances vulgaires, quand il ne contrôle pas l'analyse logique par la synthèse naturelle et évidente du sens commun, peut commettre les plus graves erreurs. Il a montré, en outre, qu'un logicien qui a pris un parti, peut y persévérer jusqu'au bout contre l'évidence même. Mais il n'a rien fait qui, en bonne logique, puisse diminuer cette évidence; il n'a rien fait qui atténue le moins du monde le constant et universel témoignage par lequel la conscience atteste à l'homme qu'il est lui-même, c'est-à-dire qu'il est une personne réelle, simple et identique, préexistant à tous ses actes, et ne s'en distinguant que par abstraction et d'une manière idéale. Le grand fait expérimental de la personnalité, base de toute vraie psychologie, subsiste donc tout entier et n'a été nullement ébranlé.

CHAPITRE IV

OBJECTIONS MATÉRIALISTES CONTRE LE FAIT DE CONSCIENCE PRINCIPE DE SOLUTION

Les objections du matérialisme contre le fait de conscience sont tout autres que celles que lui oppose le sensualisme. Le matérialisme prétend expliquer les faits psychologiques au moyen de la physiologie. Aux expériences internes dont il conteste la valeur il oppose des expériences externes. qu'il prétend être concluantes. Portée sur ce terrain. la controverse présente certaines difficultés. Ce sont en effet des armées de nature tout à fait diverse qui entrent en lutte. Les faits psychologiques et les faits physiques sont d'espèce si différente qu'il semble aussi difficile de les mettre en opposition que de faire combattre des poissons contre des animaux terrestres. Les matérialistes usent d'ailleurs souvent à l'égard des psychologues d'un procédé qui n'est pas très loyal. Ils entassent des faits nombreux, que le psychologue n'a guère qualité pour contrôler, et éblouissent le lecteur naïf par l'étalage d'une science à laquelle leurs adversaires ne peuvent rien opposer de semblable. Il semble qu'on ne puisse pas répondre à leurs objections sans être profondément versé dans l'étude de l'anatomie du cerveau et de la physiologie du système nerveux.

D'autres fois, c'est à une autre branche de l'expérience scientifique que le matérialisme s'adresse pour prouver sa thèse. Il va

chercher dans les faits pathologiques d'hallucination ou d'aliénation mentale des exemples de nature à troubler la claire perception de la conscience ; il invoque des faits que les médecins sont seuls compétents pour apprécier et que son contradicteur ne peut lui contester.

Il y a souvent un certain charlatanisme dans cette manière d'accumuler des faits scientifiques, dont un bon nombre sont incertains, dont d'autres n'ont pas rapport à la question, tandis que d'autres ne sont, comme nous le montrerons, que la répétition sous forme scientifique de faits vulgaires déjà connus, et dont le bon sens a déjà jugé les conséquences. On se rappelle involontairement quand on lit ces démonstrations, faites à grand renfort de termes techniques, le fameux discours de Sganarelle dans *Le médecin malgré lui.* — Vous ne savez pas le latin ? *Singulariter nominativo*, *Cabricias*, etc. — Vous ne savez pas l'anatomie, je vais vous parler de tubercules trijumeaux, de l'isthme de l'encéphale, du pont de Varole, etc, etc.

S'il importe de ne pas se laisser éblouir par cet appareil technique qui souvent ne couvre aucune preuve, il importe encore davantage de n'entrer qu'avec précaution soi-même sur le terrain de la science expérimentale ; de ne le faire qu'avec l'appui et sous le contrôle d'hommes du métier, de véritables expérimentateurs, capables de distinguer le réel de l'apparent dans ces observations accumulées. Mais il existe un moyen sûr d'éviter ces discussions techniques, et de défendre le terrain de la conscience humaine sans usurper sur les droits de la science qui étudie le corps.

Ce moyen, c'est d'avoir recours à des principes, c'est de poser certaines règles de bon sens pour diriger et apprécier d'une manière générale toute espèce d'observations. Ces règles que les savants ne peuvent contester puisqu'ils les appliquent eux-mêmes tous les jours, suffisent à elles seules pour tracer la limite au-delà de laquelle l'autorité des faits scientifiques est nulle, et celle de la conscience est absolue ; elles suffisent à la rigueur pour dispenser à l'avance de la discussion détaillée des faits ; elles permettent aussi de diriger cette discussion d'une manière sûre, et de séparer les faits réels, de l'interprétation fausse et sophistique qui leur fait dire ce qu'ils ne signifient pas.

Nous allons exposer ces principes dont l'évidence ne pourra manquer d'être reconnue par ceux qui connaissent les méthodes des sciences d'observation.

1er Principe — Quand une observation est claire et certaine, l'induction ne peut prévaloir contre elle ni en détruire le résultat.

Ce principe est évident ; les inductions ne sont que des connaissances indirectes, elles doivent reposer sur les faits ; elles ne peuvent détruire les faits. Or, c'est l'observation qui constate les faits. Les faits observés sont le contrôle nécessaire, la seule vérification possible des faits induits, des faits prévus, des faits calculés d'avance.

Ainsi l'observation de la position de la lune, quand elle est exacte et certaine, prévaut sur le calcul et sert à le corriger.

J'ai dit expressément, quand l'observation est claire et certaine, car s'il s'agit d'observations douteuses, il est évident que l'induction a une grande valeur, soit pour en confirmer, soit pour en corriger les résultats.

De ce principe, nous pouvons déduire trois corollaires.

1. Les hypothèses ne prévalent pas contre les faits. Les hypothèses en effet sont des inductions non encore suffisamment vérifiées ; elles ont donc moins de valeur encore que les inductions.

2. Aucune induction ne peut prévaloir contre le témoignage clair et certain d'une faculté cognitive, quand ce témoignage porte sur l'objet propre d'une telle faculté, qu'aucune autre faculté ne peut atteindre, et quand cette faculté opère dans des conditions normales.

Ainsi aucune induction ne peut détruire le témoignage de la vue sur les couleurs, de l'ouïe sur les sons. Aucun raisonnement ne peut contester ce que l'observation directe des couleurs ou des sons a constaté.

Quand il s'agit d'un objet susceptible d'être atteint par deux sens, comme la forme ou le mouvement, on comprend que la vue puisse être corrigée par le tact ; il peut y avoir lieu à comparer ces témoignages. Mais quand il n'y a qu'un seul témoignage possible, et qu'il est clair et certain, il est inattaquable.

3. Le témoignage évident d'une faculté cognitive par rapport à son objet propre qu'aucune autre faculté ne peut atteindre, doit être considéré comme véridique quand cette faculté opère d'une manière normale et naturelle.

En effet, rien n'existe qui puisse combattre ce témoignage. Ce ne sont pas les perceptions accidentelles et irrégulières qui sont évidemment de moindre autorité que le témoignage normal d'une faculté. Ce ne sont pas les inductions provenant du témoignage d'autres facultés. Ces inductions sont sans valeur contre des faits directement observés.

Les faits, constatés de cette manière, ont donc toute la certitude que comporte l'expérience. On ne peut les contester qu'en contestant l'expérience tout entière.

2me Principe. — L'étude des faits réguliers et normaux doit précéder celle des faits irréguliers et surtout des faits tératologiques.

Ce principe est encore évident. Que dirait-on d'un embryogéniste qui n'aurait jamais voulu étudier que des monstres, et qui ne connaîtrait pas la marche régulière du développement de l'être organique? Evidemment, s'il voulait tirer des conséquences de ses observations, il trébucherait à chaque pas, chacune de ses inductions serait une erreur, il poserait en règle ce qui n'est que l'exception.

3me Principe. — Les faits irréguliers et tératologiques ne peuvent jamais servir à contester l'existence des faits normaux et réguliers, ni des lois légitimement conclues de ces faits.

Rien de plus évident encore. En premier lieu, des faits quand ils sont évidents et bien constatés, ne peuvent pas être détruits par d'autres faits. En second lieu, les faits dont nous parlons étant supposés exceptionnels, ne doivent pas rentrer dans les lois; leur existence ne combat donc pas l'autorité des lois.

Est-ce à dire pour cela que les faits tératologiques ne doivent pas êtres étudiés?

Tout au contraire, l'étude de ces faits est très utile, nécessaire même, mais il faut qu'elle vienne à sa vraie place, et qu'on

ne déduise de ces exceptions que leurs véritables conséquences.

Les faits tératologiques n'arrivent pas au hasard; le hasard n'existe pas. Ils sont l'effet de lois plus profondes et plus compliquées que celles qui président à l'évolution normale. Ils nous révèlent en les exagérant certains caractères qui auraient sans cela échappé à l'observation.

Mais ils ne doivent venir que postérieurement, ils ne doivent jamais être appelés à contredire les faits réguliers; ils doivent plutôt, restant inexpliqués, être réservés comme pierres d'attente, que d'être employés à détruire l'édifice régulièrement construit par l'expérience.

Tels sont les trois principes qui, selon nous, doivent régir toute observation régulière, et sans l'application desquels l'observation, réduite à un entassement de faits confus, ne peut conduire à aucun résultat.

A ces principes généraux, nous devons joindre une vérité également évidente, qui doit nous servir de règle dans l'étude expérimentale des phénomènes psychologiques.

Cette vérité consiste en ce que les phénomènes psychologiques, sensations, pensées, volitions, sont l'objet propre de la faculté interne nommée la conscience et ne peuvent être atteints que par elle.

L'homme est doué de cinq sens, qui ont pour fonction de lui révéler le monde extérieur. Mais il a en outre conscience de sensations intérieures, d'impressions agréables ou douloureuses, et d'actes ou de pensées également internes.

Or, aucun des cinq sens extérieurs n'atteint les phénomènes psychologiques. Ils ne peuvent être ni vus, ni touchés, ni entendus. Ils sont sentis intérieurement. Ils sont évidents, mais par une autre évidence que celle des objets extérieurs.

Cette vérité ne saurait être niée par personne, même par les matérialistes. Les boudhistes de l'Inde, qui professaient un matérialisme absolu, reconnaissaient six sens chez l'homme, à savoir les cinq sens extérieurs et un sens interne dont ils plaçaient le siège dans le cœur.

La seule objection qui pourrait être faite, mais qui est aisément levée, provient du fait que les sensations d'autrui nous

sont manifestées par les gestes et l'expression du visage. Mais il est facile de reconnaître que, toute naturelle et spontanée que soit cette interprétation des signes, elle ne peut se faire que parce que ces signes réveillent en nous l'idée de nos propres phénomènes internes. Nous devinons en autrui des phénomènes internes semblables aux nôtres. Nous ne percevons réellement que nos propres phénomènes internes, et nous ne les percevons que par la conscience. Nos sens extérieurs sont aussi impuissants pour nous les révéler que la vue pour révéler les sons, et l'ouïe les couleurs.

Ces principes étant posés, il est facile de voir que toutes les objections soi-disant expérimentales dirigées contre la conscience que nous avons de notre personnalité, peuvent être *a priori* convaincues d'erreur.

La croyance à cette personnalité repose en effet sur le témoignage universel, normal et régulier de notre conscience ; et ce témoignage porte sur l'objet propre de cette faculté, sur un objet qu'elle seule peut atteindre. Donc, aucune induction, de quelque nature quelle soit, n'a qualité pour contester ce témoignage. Aucun fait exceptionnel et tératologique de mémoire ou de conscience n'a qualité pour mettre en doute le résultat de cette constante et universelle expérience.

Nous sommes donc certains d'avance que ces objections sont fausses, comme un caissier est certain qu'un compte est inexact, quand l'état vérifié de la caisse prouve une différence entre les faits et les calculs.

Nous en sommes aussi certains qu'un capitaine de navire est certain que ses calculs d'estime de la route sont faux, quand des relèvements précis d'objets terrestres lui ont permis de calculer sa position. Nous sommes en possession des faits, nous n'avons pas à nous occuper des argumentations contraires ; les faits ne peuvent être détruits par des raisonnements.

Il n'est donc nullement nécessaire de discuter une à une toutes ces objections. Il sera utile cependant d'en examiner quelques-unes, ne fût-ce qu'à titre de spécimen, ou pour nous rendre compte des causes qui font glisser si facilement l'esprit humain dans l'erreur.

CHAPITRE V

SOLUTION DE QUELQUES-UNES DES OBJECTIONS OPPOSÉES PAR LES MATÉRIALISTES AU FAIT DE CONSCIENCE

I

Armés des principes que nous venons d'exposer, nous pouvons commencer la discussion des objections opposées par les matérialistes au témoignage de la conscience.

Ces objections sont résumées dans les formules brutales du matérialisme moderne ; la pensée est une sécrétion du cerveau ; le cerveau est la cause et le sujet de la pensée ; la pensée et la sensation sont des phénomènes cérébraux.

Parmi ces formules nous en choisissons une qui représente clairement la pensée des matérialistes, et qui a l'avantage d'écarter la question de la causalité relativement à la pensée, et de réduire toute la controverse à celle du sujet de la pensée.

Au moyen de cette formule, le matérialisme sera suffisamment caractérisé et pourra être efficacement combattu.

La formule que nous choisissons est celle-ci :

Le cerveau humain est le sujet des pensées, des sensations et des actions que nous attribuons au *moi*.

Le cerveau serait donc le véritable moi. Mais comme le cerveau est un organe multiple, composé d'un grand nombre de cellules, comme cet organe se renouvelle constamment dans la

vie organique, il n'a pas l'identité et la simplicité attribuée à la personne humaine.

Donc, de deux choses l'une : Ou l'on conservera le nom de personne au sujet des pensées ou des sensations, et l'on devra dire : la personne c'est le cerveau. Dans ce cas, la personne ne sera ni identique à elle-même, ni simple.

Ou bien on considérera l'identité et la simplicité comme essentielles à la personne ; alors il faudra dire : la personne n'existe pas ; les sensations et les pensées sont les modifications d'un cerveau et non d'une personne.

Quelle que soit la forme employée, la pensée est la même, et cette pensée est directement la négation du témoignage de la conscience, que nous avons exposé plus haut. Selon ce témoignage, c'est-à-dire selon la véritable expérience interne, l'existence de la personne humaine, identique et indivisible, est un fait évident, et les sensations et les pensées n'en sont que des fragments détachés par l'abstraction.

Or, avant d'examiner les preuves de l'assertion des matérialistes, considérons cette assertion à la lumière des principes que nous avons exposés.

Elle peut s'énoncer ainsi :

Les pensées, les sensations, les actions, ont pour sujet le cerveau, ou sont des phénomènes du cerveau.

De quoi s'agit-il ?

De dire ce que sont les pensées, les sensations, les actions ; de dire en quoi elles consistent.

Or, comment les matérialistes prétendent-ils prouver leur assertion ?

C'est par l'expérience externe. C'est par des expériences d'anatomie sur des cadavres, ou de vivisection sur des animaux.

Or. n'est-il pas évident que leurs moyens de preuves sont parfaitement insuffisants et étrangers aux faits qu'ils veulent prouver ?

On pourrait dire d'abord que le cadavre ne sent pas, ne pense pas, ne veut pas, et que ces expériences sur les corps inanimés ne peuvent nullement expliquer ce que sont des phénomènes de vie.

On pourrait ajouter à l'égard des vivisections, que comme

elles ont lieu sur des animaux, elles ne pourraient à toute force être que des preuves par analogie, rien ne prouvant que les pensées, les sensations et les désirs de l'animal soient toujours de même nature que ceux de l'homme, principalement s'il s'agit des fonctions intellectuelles supérieures, qui manquent chez les animaux.

Mais nous avons une réponse plus radicale, et nous pouvons dire que lors même que la vivisection pourrait être pratiquée sur des hommes vivants, lors même que l'on pourrait produire ou empêcher à volonté certaines pensées et certaines sensations, par une opération physique sur le cerveau, par le contact d'un instrument ou l'électrisation d'une partie de cet organe, toutes ces expériences ne prouveraient absolument rien, relativement à la nature de ces phénomènes internes.

La raison est bien simple. Ces phénomènes internes, dans leur nature propre, ne peuvent être ni vus, ni touchés; ils échappent au microscope et au scalpel; ils ne peuvent être perçus que par une seule faculté, la conscience; et c'est son seul témoignage qui prononce sans appel sur leur nature.

Que se passe-t-il, en effet, dans une vivisection? Qui éprouve la douleur produite par l'opération? Est-ce l'opérateur? Nullement; c'est celui qui subit l'opération. L'opérateur peut-il voir la douleur, la pensée, la volonté? Nullement; il ne voit que l'organe matériel du cerveau.

La douleur, la pensée, la volonté, ne peuvent être vues; elles ne peuvent qu'être senties par celui qui souffre, qui pense, qui veut.

Comment donc peut-on établir un lien entre une sensation et une lésion organique; entre un phénomène interne et un phénomène externe?

Cela ne peut se faire que de deux manières.

Ou bien il faut faire actuellement deux observations séparées, l'une interne, l'autre externe. Tel est le cas de l'homme qui exécuterait sur lui-même une opération, qui se donnerait un coup de bistouri, ou plutôt qui, subissant une opération, suivrait des yeux les mouvements de l'opérateur, ou s'aiderait d'un miroir pour voir les parties internes sur lesquelles le scalpel se pro-

mène. Il observerait alors par ses yeux les organes que le bistouri atteint, et intérieurement il sentirait des impressions douloureuses. Il pourrait alors, en combinant ces deux observations, savoir quelles sont les parties les plus sensibles de son corps, et à quelle sensation correspondrait chaque lésion. Mais tout ce qu'il saurait sur la sensation elle-même, il le puiserait dans sa faculté interne de sentir, il ne percevrait par ses yeux que la condition, l'occasion de la sensation.

Le second procédé pour réunir un phénomène interne à un phénomène externe est plus complexe encore.

On a primitivement établi par certaines observations accompagnées d'inductions, un rapport entre certains phénomènes internes et des phénomènes externes qui en sont le signe. Ce premier lien établi, on prend le signe pour la chose signifiée, et partout où l'on retrouve ce signe uni à un autre phénomène externe, on déclare que le phénomène externe et le phénomène interne sont liés, voire même qu'ils sont identiques.

Ainsi les cris d'un animal sont le signe de sa souffrance ; en entendant l'animal pousser des cris et en voyant une blessure qu'il a reçue, on déclare qu'il souffre parce qu'il est blessé. On confond même la blessure avec la souffrance.

Mais si nous allons au fond de ce mode d'expérimentation, nous voyons que c'est par une induction que nous considérons les cris comme n'étant que le signe de la souffrance; que l'idée que nous nous faisons de cette souffrance n'est autre que celle de notre propre souffrance, puisée dans notre expérience interne ; que nous n'avons pu percevoir extérieurement que les causes, les conditions et les signes de la souffrance, mais que tout ce que nous savons de la souffrance en elle-même et de sa nature est puisé dans la connaissance que nous avons de notre propre souffrance.

La science du reste a, par des découvertes récentes, pleinement confirmé cette distinction entre les faits internes et leurs signes. Elle reconnaît des cris et des contractions réflexes, c'est-à-dire purement mécaniques et sans souffrance. Dans l'empoisonnement par le *curare*, la souffrance existe, et ses signes ont disparu par suite de la paralysie des nerfs moteurs. Il est donc

scientifiquement certain que la souffrance est perçue intérieurement par la conscience, et que les faits visibles n'en sont que les signes.

Donc, il est évident que nous ne connaissons les pensées, les volontés, les sensations agréables et douloureuses, que par notre expérience interne, qu'elle est la seule faculté qui atteigne ces objets, comme la vue est le seul sens qui atteigne les couleurs.

Qui ne comprend alors que l'expérience externe est absolument incompétente pour nous dire ce que c'est que la sensation et par conséquent quel est le sujet de la sensation?

Qui ne comprend que les expériences externes, de quelque nature qu'elles soient, sont sans valeur pour contester le témoignage de l'expérience interne qui nous dit : La sensation, c'est le moi sentant, c'est la personne sentante?

Donc, d'avance, nous pouvons prononcer que l'argumentation matérialiste est fausse ; elle pèche contre le premier principe que nous avons établi. Elle conteste une observation, un fait attesté par la faculté unique qui peut le percevoir, au nom d'inductions tirées du témoignage d'autres facultés.

II

Arrivons maintenant aux preuves que les matérialistes cherchent à donner de leurs assertions, ou plutôt aux artifices par lesquels ils essaient de donner le change à l'esprit humain.

La première de ces preuves prétendues repose sur un fait qu'ils croient pouvoir, à tort ou à raison, prouver par l'expérience, à savoir la localisation des diverses facultés sensibles et intellectuelles dans diverses parties de la masse cérébrale.

Nous savons, disent-ils, ou plutôt nous saurons plus tard quelle est la partie de la masse cérébrale qui correspond à chaque sensation, à chaque pensée, à chaque affection de l'homme. Nous saurons alors quel est le mouvement de matière cérébrale qui cor-

respond à chacun de ces phénomènes internes. Dès lors, pourquoi chercher autre chose? Le mouvement du cerveau et le phénomène, c'est la même chose; le cerveau, sujet du mouvement, est donc le sujet de la sensation et de la pensée.

Il y a dans cette argumentation deux choses à distinguer : le fait de la localisation des facultés, et la conséquence tirée de ce fait.

Le fait de la localisation des facultés est-il prouvé d'une manière générale? C'est une question qui est exclusivement du domaine de la physiologie; nous sommes incompétents pour la résoudre.

Nous nous permettrons cependant de faire, sous toutes réserves, et étant prêts à nous rétracter devant le témoignage de vrais savants, deux observations.

En premier lieu, ce qu'il s'agit de prouver, c'est la localisation des facultés intellectuelles, de la pensée, de la volonté, de l'affection.

La localisation dans le cerveau des facultés perceptives des sens extérieurs ne fait rien à la question. Ces sens, en effet, sont eux-mêmes déjà localisés dans des organes spéciaux.

Nous ne voyons que par les yeux, nous n'entendons que par les oreilles.

Or, qu'il y ait dans la masse cérébrale une portion spéciale où aboutisse chacun des faisceaux nerveux provenant de ces organes; qu'il y ait un œil ou une oreille intérieure, pour ainsi dire, cela n'a rien de nouveau, rien de singulier, rien qui ne soit parfaitement probable. Que l'on puisse empêcher un chien de voir en lui enlevant une certaine portion de son cerveau, cela n'est pas plus étonnant que le fait déjà connu qu'on peut le priver de la vue en lui enlevant l'œil ou en lui coupant le nerf optique. Que les facultés du moi par lesquelles il est en rapport avec les diverses parties du corps aient chacune leur région correspondante dans l'encéphale, cela veut seulement dire que la division connue des filets nerveux persévère lorsque l'on remonte le long de ces filets jusque dans la partie centrale, ce qui n'a rien d'étonnant, ni dont on puisse tirer une conclusion quelconque. Ce qu'il faudrait prouver,

c'est que les facultés intellectuelles, la pensée, la volonté, l'imagination, le langage, ont leurs sièges spéciaux.

Nous remarquerons en second lieu que, ces facultés manquant dans les animaux, ou tout au moins les animaux ne pouvant nous communiquer cette partie morale de leur nature, si tant est qu'elle existe, les vivisections ne peuvent guère être utilement employées pour une telle étude. On en est réduit aux observations anatomiques, c'est-à-dire qu'après avoir observé chez l'individu vivant certaines irrégularités intellectuelles, on cherche à en retrouver la trace dans des lésions cérébrales. Or, il est facile de voir que ce genre d'étude expérimentale est fort long, et sujet à de grandes incertitudes.

La localisation des facultés intellectuelles est donc très difficile à prouver. Mais fût-elle pleinement prouvée, ce fait ne nous gênerait nullement et n'aurait aucune valeur pour ébranler le témoignage de la conscience au sujet de l'unité de la personne humaine.

Ce fait, en effet, ne diffère guère d'un autre fait de localisation parfaitement connu, et qui ne gêne lui-même nullement le spiritualisme, à savoir la localisation générale de l'intelligence dans le cerveau tout entier.

Il est évident, et il a toujours été évident, qu'il y a une relation intime entre l'intelligence et le cerveau ; que l'état sain et normal du cerveau est nécessaire pour que les actes intellectuels se passent eux-mêmes régulièrement ; que les lésions du cerveau peuvent produire des troubles intellectuels ; qu'une congestion cérébrale produit l'idiotisme ou la folie.

Ce fait étant évident et admis même par les spiritualistes, on ne voit pas ce que la localisation partielle des facultés intellectuelles dans certaines régions du cerveau, si elle est réelle, pourrait y ajouter. L'explication de ces localisations partielles n'est pas autre, ni plus difficile que celle de la localisation générale de l'intelligence. Tout l'appareil technique, toute la démonstration anatomique, vraie ou fausse, n'apporte donc aucun argument véritable et concluant ; elle n'a pour effet que d'éblouir l'esprit.

Quel est maintenant le véritable sens de cette localisation de l'intelligence ? Quelle est la signification vraie de ces mots : Le

cerveau est l'organe de la pensée ? Ils signifient simplement : Le cerveau à l'état sain est la condition de l'accomplissement des phénomènes intellectuels.

L'expérience nous apprend qu'il y a une coïncidence entre la régularité des phénomènes intellectuels, régularité perçue par la conscience, et l'état sain du cerveau, connu par la physiologie. Nous savons que ces faits sont liés entre eux, que l'un est la condition de l'autre. Voilà tout.

Quant à conclure que le cerveau est le sujet de la pensée, c'est une hypothèse arbitraire, que rien ne justifie dans l'expérience externe, qui ne connaît pas la pensée ; et que l'expérience interne, qui nous révèle le sujet pensant simple et identique, contredit indirectement, puisque le cerveau n'est ni simple ni identique.

La pensée, selon l'expérience interne directe, appartient à un sujet simple et identique, le moi pensant.

La pensée, selon l'expérience totale, résultat combiné du témoignage des sens et de celui de la conscience, est soumise à une condition multiple et organiquement renouvelable, à savoir : le cerveau à l'état de santé.

La comparaison de ces deux résultats nous permet de conclure que le sujet pensant et le cerveau sont deux objets différents.

Rien, rien au monde, ni dans l'une ni dans l'autre expérience, ne nous dit qu'ils soient identiques.

J'entends le son d'une cloche, et, en même temps, je vois un homme qui tire une corde. Mon ouïe m'atteste un fait, ma vue m'atteste l'autre. Donc les deux faits sont liés. Mais irai-je dire pour cela que le son est la même chose que l'homme, ou la même chose que la corde, ou même que le mouvement ? Evidemment non : le son, en tant que phénomène auditif, ne m'est connu que par l'oreille. La vue ne m'apprend rien sur sa nature, elle ne me montre que les conditions de sa production.

De même, la perception interne seule me fait connaître la nature de la pensée, et par conséquent son sujet. La physiologie, appuyée sur l'expérience externe, ne peut m'apprendre que la condition de la pensée.

Faut-il indiquer une seconde objection matérialiste, plus faible encore et j'ose dire plus absurde ?

Il y a des livres de médecine qui insinuent (je conviens qu'ils ne font que l'insinuer) que la théorie des mouvements réflexes est contraire au spiritualisme. Rien n'est plus faible que cette objection, et nous ne la citons que pour montrer jusqu'où la préoccupation exclusive d'un certain nombre de faits et l'oubli des autres peuvent entraîner certains esprits.

On sait qu'il y a dans le corps humain deux espèces de filaments nerveux. Les uns, les nerfs moteurs, vont des centres nerveux vers la superficie du corps ou vers les organes distincts. Les autres, les nerfs sensitifs, vont de la circonférence au centre, et aboutissent à l'encéphale, ou à certaines parties de la moelle épinière. Les premiers transmettent le mouvement et sont provoqués à agir par la volonté humaine. Les seconds transmettent les sensations, c'est-à-dire que leur ébranlement à l'extrémité superficielle se communique jusqu'au centre nerveux, et est alors suivi fatalement d'une sensation.

Or, il existe deux modes de communication entre ces deux espèces de filaments.

Le cas ordinaire, ou du moins le cas le plus apparent et le plus facilement observable, est celui où les nerfs sensitifs produisent une sensation dont nous avons conscience, et où, à la suite de cette sensation et de divers actes internes, nous nous décidons à mouvoir nos membres.

Ainsi, je vois devant moi un fruit appétissant. Les sensations de la vue et de l'odorat se développent; elles produisent la perception, c'est-à-dire la connaissance de ce fruit. Puis je délibère, je me demande si je puis le prendre pour le manger ; je me demande si ce fruit m'appartient, s'il m'est permis de m'en emparer; je me demande si cela me sera utile; si ce fruit n'est pas vénéneux. A l'occasion de ces diverses réflexions, plusieurs associations d'idées se forment en moi. Ma mémoire me rappelle des cas semblables à celui où je me trouve. Enfin, je me résous, mes doutes sont levés, et j'ordonne à ma main de prendre ce fruit. Aussitôt part de mon cerveau une innervation qui parcourt les nerfs moteurs, et dont la conséquence est le mouvement de la main qui saisit le fruit.

Tel est le circuit qui correspond au mouvement délibéré et conscient. Il se compose de trois parties :

1° Un circuit physiologique, qui part de la présence du corps, traverse la rétine et les organes de l'odorat, remonte le long des nerfs sensitifs, arrive au cerveau, et produit la sensation.

2° Un circuit psychologique, qui commence par la sensation et se compose de la perception, de la délibération et de tous les actes qui l'accompagnent, et se termine par la résolution et l'effort pour mouvoir le bras.

3° Un second circuit physiologique, qui, partant du cerveau, parcourt les nerfs moteurs, et aboutit au mouvement de la main.

Or, il est un grand nombre de cas dans lesquels la communication de la sensation au mouvement est beaucoup plus rapide, et ne comporte ni hésitation ni délibération. Dans ce cas, le circuit psychologique est très court, et s'accomplit d'une manière fatale.

Tel est le cas d'un homme qui met la main sur un corps brûlant. La sensation se produit, et, aussitôt, d'une manière instinctive, le bras se relève, et si la douleur est plus vive, les traits se crispent, et l'homme pousse un cri.

A la rigueur, la volonté pourrait arrêter ces effets, mais elle n'est pas nécessaire pour les produire ; ils naissent spontanément.

Quelquefois même il arrive que l'effet moteur se produit sans que nous ayons eu une conscience distincte de la sensation. Tel est le cas de l'homme qui abaisse ses paupières et tend les mains en avant pour se protéger la tête, lorsqu'un corps tombant semble le menacer.

Ces phénomènes, dans lesquels l'action des nerfs sensitifs se transmet aux nerfs moteurs de cette manière naturelle, spontanée et plus ou moins inconsciente, se nomment phénomènes réflexes, parce que l'innervation, qui est remontée le long des nerfs sensitifs, semble se réfléchir en atteignant les centres nerveux, pour reprendre sa marche en sens inverse le long des nerfs moteurs.

Enfin, il est question en physiologie de phénomènes directement et absolument réflexes, c'est-à-dire dans lesquels il n'interviendrait absolument aucune sensation et aucun acte, même instinctif, de volonté, l'action physique de l'innervation se trans-

[illegible]

[illegible] moteur.

[illegible]

[illegible] des nerfs sensitifs [illegible]

[illegible] déterminé [illegible] l'expé- [illegible]

[illegible] les phéno- [illegible]

[illegible]

[illegible] apparents [illegible]

[illegible] évidemment.

[illegible] les trois circuits [illegible] intermédiaire. Le circuit [illegible] est régi par des [illegible] différentes des deux [illegible]. Sans parler du choix libre

qui s'y manifeste (nous traiterons cette question ailleurs), il est évident que les motifs qui nous conduisent à prendre une résolution sont des sensations, des souvenirs, des pensées, et nullement des effets directs d'une innervation provoquée par une action matérielle sur les nerfs. L'association des idées, l'influence des motifs sur la volonté sont des lois d'un tout autre ordre que la réaction presque matérielle produite par une douleur physique ou un danger imminent qui frappe les sens.

Or, c'est dans ces phénomènes de conscience, dans ces phénomènes de l'ordre psychologique, que le moi, sujet des sensations et auteur des actes, se manifeste clairement. S'il disparaît dans les phénomènes réflexes, il paraît clairement dans les autres.

Que font donc ceux qui se laissent ainsi ébranler par une objection aussi futile? Ils oublient entièrement une classe de phénomènes, la plus importante et la plus apparente. Préoccupés exclusivement de l'expérience externe, ils oublient entièrement l'expérience interne et ses résultats. Ils sont semblables à des hommes qui ont perdu un sens, à des sourds qui ne perçoivent que les couleurs, à des aveugles qui ne perçoivent que les sons.

C'est ce même oubli d'une moitié tout entière de l'expérience qui est cause d'une troisième objection des matérialistes, dirigée cette fois non contre le fait de conscience, mais contre l'existence d'une âme, d'un être immatériel. Un tel être, disent-ils, ne saurait être admis, puisqu'il est invisible et ne tombe pas sous les sens. Objection misérable et antiscientifique d'une manière générale, puisqu'il y a un grand nombre d'objets imperceptibles aux sens, quand ce ne seraient que les lois et les forces; mais objection tout à fait inepte, quand il s'agit de l'âme. L'âme n'est point, en effet, comme les lois, comme la cause suprême, comme les agents naturels invisibles, un simple résultat de l'induction, une chose connue indirectement par ses effets. L'âme, le sujet des phénomènes internes, est une réalité connue par l'expérience; seulement cette expérience est celle du dedans et non celle du dehors. Quand nous voulons nous représenter ce que c'est que l'âme, tournons-nous par la pensée vers le dedans de nous-mêmes, et disons-nous : L'âme, c'est moi, c'est ce que je sens en moi, quand je réfléchis sur moi-même. Si elle est impercep-

tible aux sens extérieurs, c'est qu'elle est l'objet propre d'une autre faculté : la conscience; son invisibilité n'a rien de plus étrange que l'inaudibilité d'une couleur ou l'invisibilité d'un son.

III

On le voit donc, les objections du matérialisme, malgré son appareil scientifique, sont nulles et sans valeur. Elles sont appuyées sur des inductions fausses, sur des hypothèses gratuites, et surtout sur l'oubli complet de l'expérience interne. Or, oublier, quand on raisonne sur un sujet, une moitié des faits qui en font partie, c'est violer les règles les plus élémentaires de la méthode scientifique. Oublier, dans une série d'observations, la moitié des faits, c'est mal expérimenter.

Sans doute, s'il ne s'agissait que d'anatomie pure ou de faits physiologiques sans rapports avec la pensée, il n'y aurait aucune erreur à ne pas s'occuper des faits constatés par la conscience. Mais du moment que l'on entre sur le terrain philosophique ou sur le terrain anthropologique; du moment qu'on veut traiter de l'homme tout entier, un tel oubli est impardonnable.

Il y a dans l'homme deux ordres de faits : les faits externes ou physiologiques, les faits internes ou psychologiques. Les uns sont l'objet de l'expérience externe, les autres de l'expérience interne ; chaque faculté a son domaine, c'est leur synthèse seule qui peut être la base de la science véritable de l'homme.

Le cerveau dans son état normal est la condition générale de la régularité des phénomènes internes, de la pensée et de la sensation. Certains états spéciaux du cerveau, produits par des causes qui agissent sur les nerfs, sont la cause déterminante fatale de certaines sensations ; d'autres états du cerveau, produits par la volonté, sont la cause des mouvements du corps. D'autres phénomènes internes sont déterminés par des causes internes ellesmêmes, et sont les antécédents d'autres phénomènes internes,

sous la seule condition que le cerveau soit dans son état normal.

Voilà tout ce qu'enseigne l'expérimentation physiologique, soit directement soit par la comparaison entre nos sensations et les faits physiques. En allant au delà, en affirmant que le cerveau est le sujet de ces phénomènes, la science expérimentale usurperait ; ou plutôt elle ne serait plus la science, elle ne serait plus qu'une philosophie arbitraire et sans fondement.

D'autre part, l'expérience interne nous affirme que nos sensations, nos pensées, nos actes de volonté sont nôtres, c'est-à-dire appartenant à un sujet un, identique, indivisible, qui est le moi. Elle ne va pas plus loin ; elle ne se prononce pas, en tant que simple expérience, sur les rapports qui existent entre ce sujet et l'organisme visible. Elle affirme le fait de la personnalité, elle n'en explique pas la nature.

Pour aller plus loin de part et d'autre, pour déterminer les rapports de ces deux expériences distinctes, pour faire la synthèse de ce double témoignage, il faut quitter l'observation pure et avoir recours au raisonnement.

Comment cette parfaite unité perçue à l'intérieur s'accorde-t-elle avec la multiplicité des organes auxquels elle est si étroitement liée ? Jusqu'à quel degré cet organisme vivant se fond-il, se perd-il dans l'unité supérieure du principe qui l'anime ? Ce principe supérieur, cette âme (nous pouvons l'appeler ainsi, les matérialistes nous ayant montré eux-mêmes l'impuissance des organes multiples à supporter les phénomènes que la conscience révèle) ; cette âme n'a-t-elle pas elle-même, toute indivisible qu'elle est, comme deux parties, l'une supérieure, où se trouvent les idées abstraites, les sentiments moraux, où réside le vrai, le bien et le beau, et l'autre inférieure, qui, communiquant plus étroitement avec les organes ne fait que recevoir d'eux des sensations, et leur communiquer en échange la vie et le mouvement ? N'y a-t-il pas parmi les phénomènes internes eux-mêmes, tous révélés par la conscience, deux ordres de faits ; les uns dont la nature, quoique connue par la conscience seule et inaccessible aux sens extérieurs, a toujours quelque chose de physique, tandis que les autres sont purement moraux ?

Telles sont les questions profondes et vastes que résout la science supérieure de l'homme, l'anthropologie.

Cette science repose sur les faits d'expérience, elle doit être une large et intelligente synthèse de tous les faits d'espèce si distincte qui caractérisent la nature humaine. L'anatomie, la physiologie, doivent apporter leurs éléments à cette science, mais la psychologie, l'étude interne de nous-même doit aussi apporter les siens. Tous les faits, depuis la structure des os, jusqu'aux élévations les plus sublimes de la pensée, de l'amour et de la vertu, tous les actes de l'homme, conscients ou inconscients, nécessaires ou libres doivent trouver leur place dans la théorie qui explique à l'homme sa propre nature. Ils doivent s'y trouver à l'aise, chacun à leur place, se reliant s'il se peut les uns aux autres, restant inexpliqués si cela est nécessaire, mais n'étant jamais faussés ni dénaturés.

C'est ainsi que procède la véritable science. Jamais elle ne nie des faits en question, parce qu'ils ne s'accordent pas en apparence avec d'autres faits, ou parce que les théories existantes ne les expliquent pas. Pourquoi certaines solutions de liquides organiques font-elles dévier le plan de polarisation, tandis que les solutions minérales n'ont pas cet effet? La science l'ignore, mais elle admet les faits tels qu'il sont, laissant à l'avenir à les expliquer. Pourquoi chaque corps simple produit-il des raies particulières dans le spectre lumineux? La science l'ignore, mais elle observe, elle constate, et elle attend.

De même celui qui veut étudier, l'homme devra constater d'une part, avec toute l'exactitude scientifique possible, les conditions extérieures et visibles des phénomènes internes, les états cérébraux correspondant aux pensées et aux sensations. Mais il devra aussi d'une manière parfaitement indépendante et impartiale, étudier par expérience ces pensées et ces sensations en elles-mêmes en se servant de la seule faculté qui les atteigne, c'est-à-dire de l'expérience interne.

S'il peut ensuite mettre dans un accord harmonieux ces deux parties de la science de l'homme, il doit le faire; s'il ne le peut pas, il doit attendre qu'un autre soit plus heureux que lui. Mais nier des faits évidents, tel que l'unité et l'identité de

la personne humaine, sous prétexte qu'ils ne rentrent pas dans un système, croire qu'avec des dissections de cadavres, et des vivisections de lapins, on a rassemblé des éléments suffisants pour expliquer d'une manière complète ce qu'est l'homme, sa vie, sa pensée, sa volonté, ses vertus, pour découvrir le secret de sa destinée, lui ouvrir ou lui fermer les portes de l'avenir, ce n'est pas de la science véritable, ce n'est pas de l'observation sérieuse, c'est une impardonnable étourderie, ou un parti pris d'étroit et aveugle fanatisme.

NOTE

SYSTÈMES DIFFÉRENTS SUR LA SYNTHÈSE DU MOI ET DE L'ORGANISME

Il y a, relativement à la synthèse des deux perceptions interne et externe, deux systèmes philosophiques différents, l'un commun à la doctrine cartésienne et au dynamisme Leibnitzien, l'autre propre à la doctrine d'Aristote.

Le premier système a pour idée fondamentale la distinction absolue d'un être simple : l'âme, et d'un être multiple ou divisible : le corps.

Tous les phénomènes de conscience appartiennent à l'âme qui en est l'unique sujet. Tous les phénomènes visibles et tangibles ont pour sujet le corps. Les deux sujets sont mystérieusement unis ensemble, chacun est la cause ou la condition de certains phénomènes de l'autre, mais en tant que substances, en tant que sujets de phénomènes, ils restent absolument distincts.

Le mode de l'union du corps et de l'âme est, de l'aveu de ces philosophes, un mystère. Néanmoins ils ont essayé trois systèmes de conciliation. Deux d'entre eux, celui de Leibnitz, l'*harmonie préétablie,* celui de Malebranche, *les causes occasionnelles,* n'admettent aucune action réelle du corps sur l'âme, ni réciproquement, et ont recours à la cause première pour expliquer l'accord entre le physique et le moral. Le troisième, dit système de *l'influx physique*, affirme simplement, sans essayer de l'expliquer, cette causalité mutuelle de deux sujets distincts.

Les partisans d'Aristote appliquent à l'union de l'âme et du corps les principes généraux de leur doctrine. Le corps humain est comme tous les corps, formé d'une matière première unie à une forme. Cette forme c'est l'âme intelligente elle-même, de sorte que le *composé humain* ou l'homme entier n'est réellement qu'un seul sujet, une seule substance à laquelle appartiennent à la fois les phénomènes physiques et moraux. Ce composé vi-

vant est doué d'une véritable unité. Il est tout autre qu'un assemblage de molécules. Il est capable de sensations, il est actif et susceptible d'acquérir par les sens extérieurs la connaissance des objets concrets.

Mais l'âme, forme du corps humain, diffère des autres formes. Elle est immatérielle et subsistante par elle-même. Elle a comme une région supérieure. Elle possède des phénomènes et produit des actes qui lui sont propres et qui n'appartiennent pas au composé.

Il y a donc dans ce système comme dans le précédent, deux sujets distincts des phénomènes attribuables à l'homme. Seulement la division est placée ailleurs. Dans les systèmes modernes, la division des sujets est placée entre les phénomènes physiques et les phénomènes de conscience. Dans le système scolastique, elle est placée entre les faits moraux les plus élevés, et les faits qui, bien que connus par la conscience, ont cependant un rapport étroit avec les organes. Les premiers appartiennent à l'âme immatérielle, les seconds au composé humain, ou au corps animé par l'âme.

Il est facile de voir que, suivant qu'on adopte l'un ou l'autre de ces systèmes, la démonstration de la spiritualité de l'âme, est différente, et que la question elle-même n'a pas le même sens.

Les sectateurs de Descartes et de Leibnitz s'efforcent de démontrer la distinction absolue entre l'âme et l'organisme, et s'appuient principalement sur l'unité et la simplicité du sujet des phénomènes de conscience.

Les partisans d'Aristote admettent comme une vérité évidente l'unité organique de l'être humain, et s'efforcent de démontrer que cette unité, différente en cela de celle des autres êtres, ne peut être constituée que par une substance simple et immatérielle. Ils s'appuient pour cela sur deux ordres de phénomènes qui ne peuvent, selon leurs principes, être attribués qu'à un être immatériel et non à une forme organique. Ce sont la connaissance des idées abstraites et la conscience de soi-même.

Il est facile de voir que tous ces systèmes supposent la vérité que nous avons défendue, à savoir que la conscience nous révèle une véritable substance, et une substance douée d'unité.

Nos deux adversaires, le sensualisme qui n'admet qu'une collection de phénomènes, et le matérialisme qui n'admet qu'une collection de molécules physiques sans unité véritable, sont tout à fait en dehors des discussions entre les divers systèmes spiritualistes. C'est donc à bon droit que, luttant contre les erreurs modernes, nous avons pu laisser de côté les diverses manières de construire une théorie générale de la nature humaine, et nous contenter de montrer qu'on ne saurait nier l'existence réelle ni l'unité du moi humain. C'est la partie élémentaire de la science de l'homme que nous défendons contre des systèmes contraires au bon sens, lesquels, bien loin d'être, comme les diverses formes du spiritualisme, des essais sérieux et la solution du problème de notre nature, ne sont que la négation des principales conditions de ce problème.

CHAPITRE VI

DES OBJECTIONS OPPOSÉES AU FAIT DE CONSCIENCE, AU NOM DE CERTAINS FAITS ACCIDENTELS ET EXCEPTIONNELS

I

Nous avons discuté les objections opposées au témoignage de la conscience sur la personnalité humaine, au nom des expériences physiologiques. Nous avons vu qu'elles sont absolument nulles, l'expérience interne qui nous révèle notre existence personnelle, étant absolument distincte de l'expérience externe.

Nous allons maintenant discuter des objections d'un autre ordre, qui sont faites, soit par les matérialistes, soit par les sensualistes, et en général par tous les ennemis du spiritualisme. Elles ont pour but de contester le témoignage universel, normal et régulier de la conscience au nom des exceptions de ce même témoignage. A cet effet, les adversaires du spiritualisme vont chercher divers faits d'hallucination, de rêve, d'aliénation mentale même ; ils apportent ces faits comme des documents nouveaux, comme des découvertes scientifiques d'une haute importance ; ils les entassent comme les matériaux d'une science nouvelle ; ils prétendent s'en servir pour faire une nouvelle psychologie, à l'exemple des historiens modernes qui, au moyen de chartes paléographiques ou d'inscriptions récemment déchiffrées, refont à nouveau l'histoire de certains peuples anciens.

M. Taine, en particulier, dans son livre *de l'Intelligence*, abuse

de ce genre de démonstration. Hallucinés, hommes qui rêvent éveillés, noctambules, somnambules, aliénés de toute sorte, phénomènes d'hypnotisme, cas pathologiques insolites, recueillis sur les carnets médicaux dans tous les pays du monde, passent dans son livre devant le lecteur étonné, comme une file d'oiseaux étranges qui poussent chacun son cri discordant.

Seulement on se demande vraiment à quoi bon cet appareil, et ce que tous ces faits prouvent.

L'auteur veut-il prouver qu'il existe des hallucinations, des cas de folie singuliers, des accidents de mémoire étranges, des rêves et des cauchemars qui placent le patient dans un état anormal ?

Hélas ! Nous le savons déjà. Il y a longtemps que l'humanité se sait sujette à ces misères.

Veut-il nous apprendre que ces hallucinés perçoivent des objets qui ne sont pas réels, que les fous raisonnent autrement que les gens sensés, que dans le rêve les idées ne se suivent pas comme dans la veille ?

Nous le savons déjà, et si le seul but de l'auteur était de nous apprendre cette vérité élémentaire, il aurait bien mal employé son temps, et bien mal placé son érudition.

Veut-il nous dire que ce sont les fous, les hallucinés, les gens qui rêvent qui ont raison, que la vérité est de leur côté, et que les hommes éveillés, de bon sens et non hallucinés, se trompent ? Ou, sans aller aussi loin, voudrait-il nous faire admettre que la veille et le rêve, l'hallucination et la perception, la folie et la raison sont équivalents, que les gens prétendus sensés ne sont que des fous de même espèce que les autres, seulement qu'étant devenus plus puissants par une sorte de sélection naturelle, ou s'étant entendus entre eux, ils ont méchamment enfermé d'autres fous, plus faibles et moins habiles dans des cabanons ?

A prendre à la lettre certains passages du livre de M. Taine, sur le caractère hallucinatoire de toutes nos sensations, sur les illusions sans nombre au milieu desquelles nous vivons, sur la folie qui est toujours à la porte de l'esprit, on pourrait croire que telle est sa pensée, mais nous convenons qu'il la cor-

rige dans d'autres passages; il dit en effet que la « perception est une hallucination, mais une hallucination vraie » et que, « bien que l'esprit s'avance au milieu du pêle-mêle des délires monstrueux et des folies hurlantes, il s'avance presque toujours impunément pour s'asseoir dans la conscience véridique et le souvenir exact : que, bien que la nature nous trompe toujours, elle nous trompe pour nous instruire.[1] »

Mais alors, encore un coup, que veut-il prouver, ou plutôt que veulent prouver les nombreux auteurs qui citent ces faits avec tant de complaisance, et s'appuient sur eux pour nier l'existence personnelle du moi ?

Voici, ce me semble, quel est le but, ou du moins, quelle est la conséquence, voulue ou non, de ce recours habituel à ces faits étranges et exceptionnels.

Le premier effet de l'accumulation de ces faits est de troubler la pensée du lecteur, de lui causer un certain malaise, de lui faire mettre en doute les choses qui lui paraissent les plus certaines. Par là, il est préparé à ce que désirent les philosophes de l'école moderne, c'est-à-dire, à rejeter toutes les traditions, toutes les croyances vulgaires, à s'imaginer qu'en philosophie tout est à refaire, et que tout ce qu'on a cru jusqu'à présent est absurde.

Le second effet est de donner, en apparence et tout à fait à tort, une certaine prédominance à l'expérience externe et physique, sur l'expérience psychologique. L'homme et sa pensée étant mis en suspicion par suite de ces accidents que leur accumulation artificielle fait paraître beaucoup plus fréquents, relativement à la totalité des faits de conscience, qu'ils ne le sont réellement, il semble qu'on ne puisse avoir confiance que dans les corps dont les lois sont invariables, dans les substances chimiques qui ne sont pas sujettes à ces anomalies, dans les astres qui ne dorment pas et ne deviennent jamais fous. Rien de plus faux que cette conclusion; en effet, nous ne connaissons ces corps chimiques et ces astres qu'au travers de nos organes et au moyen de nos perceptions, de nos jugements, de nos inductions.

[1] Taine. *L'Intelligence*, tome II, p. 20.

Si donc les facultés de l'homme étaient arguées d'erreurs : si le corps humain devait être considéré comme un réactif irrégulier et indigne de confiance, si l'homme qui expérimente pouvait être à volonté considéré comme un fou ou un halluciné, l'expérience externe s'écroulerait comme l'expérience interne, et toute notre science des corps perdrait sa certitude. Mais nous avons vu que pour faire prendre le change aux esprits déjà dévoyés de notre époque, des sophismes très grossiers sont plus que suffisants; aussi nous ne doutons pas que bien des esprits n'aient été portés au matérialisme par cette simple pensée que la matière n'est pas sujette aux accidents du sommeil et de la folie, oubliant que ce n'est que par notre esprit, sujet à de tels accidents, que nous connaissons la matière.

Enfin les adversaires du spiritualisme espèrent, qu'une fois ces faits singuliers et accidentels admis à servir de preuve contre le témoignage régulier de la conscience, il s'en trouvera qui démentiront directement ce témoignage.

Nous avons répondu d'avance à toute cette argumentation spécieuse, en posant les deux principes qui régissent l'emploi des faits exceptionnels et tératologiques dans les sciences d'observation.

Le premier est que ces faits ne doivent être observés qu'après les faits réguliers et normaux.

Le second est qu'ils ne peuvent que compléter et non contredire le témoignage des faits conformes à l'ordre général.

Mais il importe de rendre ces principes plus évidents, et de montrer comment ils s'appliquent d'une manière spéciale au cas de la folie, du rêve et des autres irrégularités des facultés intellectuelles.

II

Commençons par bien définir l'état normal et régulier des fonctions intellectuelles, celui qui doit être considéré comme l'état d'ordre, comme le type auquel les autres se rapportent.

Cet état comprend trois conditions, la raison, la veille, et l'absence d'hallucination actuelle des sens.

Il est opposé à la folie, au sommeil ou au rêve, et à ces hallucinations partielles des sens qui, sans priver de la raison, font voir les objets autrement qu'ils ne sont, ou si l'on veut, qu'ils ne paraissent dans l'état normal.

Ce qui caractérise cet état normal, c'est la concordance exacte qui existe entre les diverses pensées, les divers jugements, les diverses prévisions d'un homme raisonnable et éveillé pendant le cours de sa vie, et la concordance semblable qui existe entre les pensées, les jugements, les prévisions de tous les hommes qui sont dans le même état sain et normal.

Un homme dans son bon sens et à l'état de veille sait où il se trouve, où il était hier, quels sont les objets qui l'entourent, quels sont les dangers qui le menaceront s'il prend tel chemin ou commet telle action. Toutes ces données s'accordent ensemble, et lui permettent, par de sages inductions, résultant de l'accord de ces faits, de diriger prudemment sa vie.

Ce que cet homme sait, les autres hommes le savent. Comme lui ils savent qu'il ne faut pas enjamber un parapet, de peur de tomber dans la rivière, ni manier un fusil chargé, de peur de causer un accident. Leurs jugements sont d'accord. C'est cet accord qui maintient l'ordre de la société, de même que c'est l'accord des expériences de tous les hommes raisonnables qui fait la certitude de la science.

Les perceptions et les sensations de l'homme qui rêve sont au contraire incohérentes, désordonnées, en désaccord entre elles et en désaccord avec celles des autres hommes; il en est de même des jugements et des pensées d'un fou; c'est parce qu'elles sont étrangères à l'ordre général des pensées des hommes, qu'on donne aux malheureux qui sont atteints de cette infirmité le nom d'*aliénés*.

Ceci posé, je n'ai point l'intention d'entrer en discussion avec les sceptiques, qui se servent du fait de la folie, du rêve ou de l'hallucination, pour mettre en question toute certitude.

Quand nous nous croyons éveillés, ne rêvons-nous pas réellement? Les hommes raisonnables ne seraient-ils pas des fous

plus conséquents dans leur folie et ne se doutant pas de leur folie? Le monde extérieur tout entier ne serait-il pas l'effet d'une hallucination universelle et perpétuelle? La concordance qui existe entre les impressions et les jugements de tous les hommes raisonnables et éveillés, ne serait-elle pas l'effet, non de la vérité, mais d'une forme subjective, universelle et régulière de l'esprit humain?

Nous ne discuterons pas ces questions; ce serait sortir de notre sujet, et entrer dans la question générale de la certitude.

Nous supposons admise en général cette donnée première, que l'expérience est digne de foi, que l'observation des faits, quand elle est bien faite, est véridique. Notre seule intention, c'est de montrer que le témoignage de la conscience, qui atteste notre personnalité, est un témoignage expérimentalement vrai, c'est-à-dire conforme aux règles de l'expérience, aussi vrai que toute autre vérité expérimentale. C'est là notre thèse unique. Quant à savoir si la vérité expérimentale est la vraie vérité, s'il faut en supposer une autre par derrière celle-ci, et une troisième derrière la seconde, nous n'avons pas l'intention d'entrer dans la discussion de cette question, que nous trouvons parfaitement oiseuse.

Or, on ne saurait nier que la vérité expérimentale ne soit celle qui est constatée par les observations des hommes doués de raison, éveillés, et non actuellement hallucinés. Il est possible que les fous fassent des observations et les notent sur leurs carnets; mais qui voudrait apporter ces carnets en preuve d'un fait réel? Les fous peuvent être observés, ils sont la matière de l'observation, ils ne sont pas des observateurs dignes de foi.

Un homme qui rêve ne saurait, pendant qu'il rêve, faire des expériences. Tout ce qu'il pourrait faire serait, quand il est éveillé, de noter le souvenir de ses rêves. Un homme qui est sous le coup d'une hallucination de la vue ou de l'ouïe, peut observer ses propres impressions, mais il ne peut pas se servir du témoignage de son sens halluciné pour connaître la réalité.

Toute expérience suppose donc les trois conditions que nous avons énoncées. Toute observation bien faite suppose ces trois conditions dans l'observateur.

Dès lors, les faits de sensation, de perception et de jugement, qui sont accomplis quand ces trois conditions sont remplies, sont les faits normaux et réguliers ; les autres, quels qu'ils soient, sont des faits exceptionnels, irréguliers, pathologiques ou tératologiques.

Or, cela étant, il est évident en premier lieu que l'étude des faits réguliers doit précéder celle des faits exceptionnels ; que celui qui n'observerait que cette deuxième classe de faits, qui prétendrait tirer des règles de ce qui n'est que l'exception, opérerait comme un zoologiste qui, n'ayant observé que des veaux à deux têtes ou des chiens à trois pattes, déclarerait que tous les veaux ont deux têtes ou tous les chiens trois pattes.

Il faut donc faire précéder l'étude de l'exception de celle de la règle. Or, cette étude de la règle, elle est faite depuis longtemps. Elle consiste dans la série immense des observations que nous faisons tous les jours, soit des phénomènes internes, soit des faits extérieurs qui tombent sous nos yeux. Pour n'être pas technique et scientifique, pour ne pas se servir de termes nouvellement traduits du grec et du latin, cette observation continuelle, cette expérience de tous les jours, n'en est pas moins une expérience et une observation. Nous faisons des expériences, comme M. Jourdain faisait de la prose, tout le long du jour et sans le savoir.

Or, lorsqu'on passe aux expériences savantes, aux expériences techniques, aux cas pathologiques, il faut toujours se rappeler que cette expérience de chaque jour et de tous les hommes, a dû précéder celle que font les médecins, qu'elle a ses droits et ses titres qui ne peuvent être contestés.

Que peuvent donc faire les expériences savantes ? Elles peuvent compléter les notions vulgaires, les préciser, les corriger peut-être sur certains détails, mais elles ne peuvent jamais les contredire en fait ni les détruire. Elles peuvent nous apprendre de nouvelles choses que nous ignorions, elles ne peuvent pas nous désapprendre ce que nous savons. Le bon sens, avons-nous dit, est la première approximation de la vérité dans tous les ordres, dans celui de l'expérience comme dans celui de la raison ; la science technique, qui n'est qu'une addition ou une correction,

ne saurait le détruire. Quand on bâtit le second étage d'une maison, il faut faire attention à ne pas détruire le premier.

Ainsi, que l'on se serve des études pathologiques pour examiner en détail le mécanisme de la perception des corps, cela est permis, pourvu qu'on ne nie pas le résultat de cette perception. Que l'on se serve de l'observation du rêve, du somnambulisme ou de la folie, pour essayer de résoudre la difficile question de l'association des idées, de cette évolution interne dont la loi nous échappe, rien de mieux, pourvu qu'on ne conteste pas la valeur de ces idées et des jugements évidents que produit leur rapprochement. Mais qu'on ne vienne jamais, dans aucun cas, apporter le témoignage d'un halluciné contre celui d'un homme dont la vue est saine ; celui d'un fou contre l'unanime témoignage de gens qui jouissent de leur raison ; celui d'un homme qui rêve contre celui de ce même homme éveillé. Que l'on n'oublie jamais que ces faits étant exceptionnels, ne doivent pas être érigés en règle, que s'il y a en eux des combinaisons de lois cachées, il y a aussi des accidents et des désordres qui doivent être éliminés, et que la seule manière d'utiliser ces faits, c'est de les comparer aux faits types, aux faits réguliers, à ceux qui correspondent à l'expérience la plus certaine, la plus facile et la plus vulgaire.

Ajoutons que ces faits peuvent très bien rester longtemps inexpliqués, et qu'il serait absurde de nier ou de dénaturer des faits réguliers, pour faire rentrer dans la règle des faits dont le caractère est l'exception. L'explication pourra venir plus tard; elle résultera peut-être de la science. Seulement la condition essentielle, la condition principale de ce progrès, c'est que la science ne détruise pas ses propres principes, ses propres fondements, en laissant ébranler les lois générales et les faits qui sont placés à la base même de l'édifice qu'elle construit.

III

Ces principes posés, il est facile de reconnaître que tous les hommes éveillés et ayant leur bon sens, croyant être des per-

sonnes, (à l'exception de certains philosophes,) tous, y compris ces mêmes philosophes, vivant et se comportant comme s'ils étaient des personnes, c'est-à-dire se reconnaissant responsables de leurs actes passés, cet universel et évident témoignage de la conscience humaine de toutes les époques et de toutes les régions du monde, ne saurait être ébranlé le moins du monde par tous les faits exceptionnels et pathologiques qui peuvent être apportés en contradiction, que toutes les formes irrégulières de la pensée humaine, rêve, folie, hypnotisme, hallucination, noctambulisme, hystérie, etc, etc. n'ont aucune autorité pour détruire un fait de primitive et évidente expérience.

Tous ces faits, en effet, ne valent pas, réunis, l'unique témoignage d'un seul homme raisonnable et éveillé, et de plus il ne faut pas se faire illusion ; le nombre de ces faits, relativement à l'innombrable quantité des phénomènes de conscience qui se passent d'une manière régulière, est tout à fait minime ; il y a heureusement beaucoup moins de fous que de gens usant de leur raison ; il y a moins d'hallucinés que de gens voyant les objets tels qu'ils sont. Il n'y a que le rêve qui puisse être considéré comme un phénomène habituel ; mais comme ce phénomène est accompagné de l'état d'impuissance du sommeil, il ne peut être que très indirectement et très difficilement observé ; il porte d'ailleurs dans son incohérence même, le caractère de sa nullité expérimentale.

Nous pouvons donc rejeter *à priori* et sans examen tous ces prétendus témoignages contraires à la pleine et irrésistible évidence que nous possédons, ou plutôt qui nous possède au sujet de l'existence réelle et substantielle de notre moi.

Nous n'en relèverons qu'un seul, non qu'il ait plus de valeur en lui-même, mais parce que la psychologie spiritualiste moderne elle-même, par une fausse définition de la personnalité, a contribué à donner prise à une objection qui sans cela serait parfaitement nulle.

Nous voulons parler du fait répété dans tous les livres matérialistes, de l'homme à double conscience, c'est-à-dire d'un homme qui aurait eu, au dire de certains médecins, deux états de conscience alternatifs dans chacun desquels il aurait oublié ce qui se

passait dans l'autre, et comme en apparence, deux vies interrompues par des intervalles de sommeil et se succédant tour à tour. Ce fait est-il vrai? A-t-il été bien observé? Nous n'avons pas à nous en enquérir; cela est parfaitement inutile, car ce fait, pas plus qu'aucun de ceux dont nous avons indiqué la nature, ne prouve la thèse matérialiste.

En effet, n'oublions pas d'abord, que ce fait, s'il est vrai, serait éminemment tératologique. Il serait infiniment rare. Les exemples qu'on en cite sont au nombre de deux ou trois. Tandis que l'hallucination et la folie sont des faits exceptionels mais qui se rencontrent de temps en temps, dont la justice humaine doit tenir compte dans l'appréciation des actes punissables; ce fait d'une quasi double existence dans le même corps est une exception, même en pathologie; c'est un cas dont on peut admettre la réalité sur le témoignage de certains observateurs, mais qu'on ne peut vérifier par des expériences habituelles.

Or maintenant, que vaut un tel fait contre l'unanime persuasion de tous les hommes qu'ils sont chacun une personne, persuasion fondée sur la connaissance intime et directe qu'ils ont d'eux-mêmes, persuasion gravée dans la grammaire de toutes les langues? Supposant qu'il fallût admettre que cet homme exceptionnel ait possédé réellement deux personnalités, quel singulier raisonnement que d'en conclure que les autres hommes n'ont pas de personnalité! Changeons la matière et nous verrons apparaître l'absurdité de la conséquence : Tel jour, dans tel pays, il est né un veau à deux têtes, donc tous les veaux qui ont jamais existé sur toute la terre, n'avaient pas de tête ou n'avaient que des têtes apparentes.

Mais nous pouvons aller plus loin et montrer qu'il n'y aurait dans ce fait (en le supposant constaté) qu'une simple irrégularité de mémoire et nullement une double personnalité.

Pour cela, il est vrai, il faut renoncer à une définition de la personnalité qui a été admise par certains philosophes, celle qui consiste à identifier la personnalité avec la conscience de soi. Cette définition est évidemment fausse : il en résulterait en effet que l'homme qui dort, l'homme qui s'évanouit, cesse

d'être une personne, que l'homme qui devient fou cesse d'être la même personne.

Etre une personne, c'est un fait objectif réel, indépendant de la manifestation de ce fait dans la conscience; c'est être un individu concret et vivant, une réalité permanente qui demeure identique à elle-même, qui possède certains attributs et subit certains phénomènes.

La conscience, aidée de la mémoire, nous manifeste d'une manière directe : 1° notre personnalité actuelle, notre moi actuel, avec ses phénomènes actuels ; 2° notre personnalité passée, à certaines époques, avec les phénomènes qu'elle possédait alors.

C'est par un procédé indirect que nous acquérons la connaissance de la perpétuité de notre identité pendant les intervalles qui ne sont pas l'objet du souvenir, par exemple pendant le sommeil. Nous en sommes certains pour deux motifs, d'abord en raison de notre identité concrète avec notre propre personne aperçue dans le passé, et en second lieu à cause du témoignage des autres hommes et de l'expérience générale qui assure la continuité de la vie organique.

Dès lors, supposant vrai le fait de l'homme à double conscience, voici comment ce fait devrait être analysé.

Dans son premier état, dans sa première vie, cet homme saurait avec certitude : 1° Par l'expérience directe qu'il existe actuellement à titre de personne, et qu'il a existé à ce titre pendant les intervalles de temps précédents dont il se souvient.

2° Par une induction immédiate et rigoureuse qu'il a existé le reste du temps, pendant les lacunes de sa mémoire actuelle.

3° Par suite des lacunes de sa mémoire, il ignorerait ce qu'il a éprouvé et ce qu'il a fait pendant les intervalles de temps correspondant à sa seconde existence.

Dans son second état, il connaîtrait par une expérience directe sa propre personnalité actuelle et sa personnalité passée à certaines époques, et par induction la persistance de son être pendant le temps de sa première vie, dont il ignorerait également les évènements.

Ces deux jugements ne seraient donc pas contraires.

Ils se compléteraient et se suppléeraient l'un l'autre, chacun remplissant les lacunes de l'autre.

Il n'y aurait donc dans ce fait qu'une simple anomalie de mémoire. Il n'y aurait que la répétition double de ce fait déjà connu, que l'homme peut oublier une partie de son existence, et retrouver plus tard le souvenir qui lui avait échappé. Il y aurait deux séries de phénomènes non rattachées l'une à l'autre par la mémoire, mais appartenant à une même personne, à un même sujet.

Nous pouvons remarquer en outre que ce fait n'est pas plus facilement explicable dans le système matérialiste ou sensualiste que dans le système spiritualiste. Au contraire, plus on simplifie l'homme, en le réduisant soit à un cerveau, soit à une série de sensations, plus on diminue le nombre des éléments qui dans l'avenir pourraient servir à expliquer ces faits étranges. En supprimant l'idée de la persistance inconsciente du moi pendant les lacunes de la mémoire, on rend le renouement de la chaîne interrompue des sensations absolument inconcevable. Problème non résolu dans la doctrine spiritualiste, la double personnalité serait une vraie contradiction dans les systèmes matérialiste ou sensualiste.

On voit donc que ce fait pas plus qu'aucun autre n'ébranle le témoignage de la conscience sur notre personnalité. La discussion a justifié ce que nous avons annoncé, à savoir que cette existence personnelle et substantielle du moi humain, objet direct d'une unique faculté cognitive, attestée par cette faculté, lorsqu'elle fonctionne d'une manière régulière, ne saurait être ébranlée par aucune espèce d'argumentation.

D'où vient cependant que ce fait et d'autres faits semblables produisent sur ceux qui les lisent une sorte de trouble et de malaise, et semblent pour le moment, donner raison au matérialisme? Cela vient de ce que les faits insolites et inexpliqués, quand ils sont considérés seuls, dérangent l'équilibre de notre raison, et nous préparent à admettre des affirmations qui à l'état ordinaire nous auraient revoltés. De même que le contact et la société des aliénés sont dangereux pour le bon sens de ceux qui vivent avec eux, de même le contact habituel avec les faits téra-

tologiques de l'ordre intellectuel, accompagné de l'oubli et de la négligence des faits réguliers du même ordre, ébranle les notions du bon sens et livre celui qui ne veille pas sur lui-même en proie aux sophismes ou même aux simples affirmations des novateurs en philosophie.

C'est cette impression non raisonnée qui est à craindre, et non des argumentations absolument sans rigueur, et faciles à réfuter. Mais, se laisser aller à des impressions de ce genre, céder à des apparences, et non à de vrais arguments, ne regarder que certains faits et oublier les autres, ériger en règle ce qui n'est qu'une rare exception, ce n'est pas suivre la méthode expérimentale, c'est au contraire abandonner et renier cette méthode. Ainsi le matérialisme, quelque forme qu'il prenne, et sur quelques preuves qu'il s'appuie, est et demeure un système contraire à l'observation interne et condamné par les faits, lorsque ces faits sont soigneusement et rigoureusement constatés, et qu'ils sont séparés des fausses inductions et des hypothèses gratuites.

CHAPITRE VII

DU SYSTÈME DE M. TAINE SUR L'ILLUSION MÉTAPHYSIQUE DU MOI

Le livre de M. Taine, sur *l'Intelligence*, est très différent de la plupart des livres qui de nos jours ont été écrits pour attaquer le spiritualisme. M. Taine ne se contente pas, comme la plupart de ces écrivains, d'affirmer son opinion; il s'efforce de la démontrer. Il accumule, dans ce but, des faits nombreux, fruit d'une patiente érudition; il présente ces faits sous une forme vivante et montre dans la manière de les grouper et de leur faire porter leurs conséquences, une certaine puissance logique qui, jointe à l'accent de conviction sincère qui anime tout ce qu'il écrit, ne peut manquer de produire une impression assez profonde et de troubler pour un moment le lecteur qui ne partage pas ses opinions.

Néanmoins, il y a, dans ce livre, un défaut capital; il est obscur : celui qui veut suivre la pensée de l'auteur se fatigue sans y réussir. Cette obscurité ne provient ni du langage, ni de la nature des diverses idées de l'auteur, considérées chacune en particulier. Au contraire, le langage est limpide et les idées sont exprimées assez clairement pour qu'il soit possible de reconnaître les lacunes qui se trouvent entre elles.

Mais l'obscurité provient de l'ensemble : chaque page est claire, mais chaque chapitre devient confus, et l'ensemble est inextricable. On dirait une puissante machine à vapeur, dont les nombreux et divers organes passeraient tour à tour devant les yeux d'un

spectateur, qui en même temps serait assourdi par le bruit continuel de chocs mille fois répétés. Chaque pièce de la machine est visible assez clairement, et se rattache solidement aux autres pièces, et chaque bruit, pourvu qu'on l'écoute à part, est distinct; mais le système est trop complexe et le mouvement trop rapide pour que l'ensemble de l'appareil et de sa marche puisse être compris.

L'une des raisons qui contribuent à cette obscurité du livre de M. Taine, c'est qu'il a mêlé l'exposition à la démonstration. Au lieu de dire d'abord à son lecteur où il veut en venir, ce qu'il croit, quel a été le résultat définitif de ses recherches, et de lui donner ensuite les raisons qui militent en faveur de son opinion, il oblige son disciple à le suivre dans la voie de ses propres recherches, et le conduit d'étape en étape, sans lui dire où il le mène; et, arrivé au terme, il ne prend même pas le soin de s'arrêter pour lui résumer par une vue d'ensemble le système tout entier, et lui montrer par quel chemin il l'a fait passer.

Nous allons essayer de dégager et de mettre en lumière la pensée même de M. Taine, en l'isolant de toutes les preuves qu'il en apporte; il nous sera ainsi bien plus aisé de juger le système lui-même et la démonstration que l'auteur en donne.

Nous ne parlons ici, bien entendu, que de la partie du livre de l'*Intelligence* qui a trait à la question qui nous occupe, c'est-à-dire de la théorie de la connaissance de l'esprit et de l'illusion du moi.

I

Cette théorie de l'illusion métaphysique du moi, point culminant de la psychologie de M. Taine, repose sur quatre doctrines préparatoires que nous allons exposer.

La première est une analyse psychologique, ou plutôt une théorie de l'origine des idées.

Suivant M. Taine, toutes les notions de l'esprit humain, tous

les objets désignés par des mots, se réduisent à deux classes : *les images* et *les sensations*[1].

Sous le nom d'image, se trouve compris tout ce qui dans l'intelligence humaine ne provient pas directement des sens extérieurs. Tous les mots de la langue désignent directement ou indirectement des images; ils sont les signes, les substituts de certaines images. Cela est vrai même des noms généraux. Les noms ne sont point le signe de véritables idées générales, mais simplement les substituts de toutes les images qui ont un certain caractère commun. Le nom lui-même, étant un son et un assemblage de lettres, est une image d'une certaine espèce, et ce qu'on appelle le sens du nom, est simplement son rapport avec d'autres images[2].

Sous le nom de *sensation*, il faut entendre exclusivement les impressions reçues par les cinq sens extérieurs, la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher. Le plaisir et la douleur ne sont autre chose que l'une des espèces des sensations du toucher[3].

L'origine de ces deux espèces de phénomènes internes est d'ailleurs facile à comprendre.

Les sensations proviennent du dehors ; elles sont le résultat de l'ébranlement nerveux produit par les corps extérieurs.

Les images sont la reproduction spontanée des sensations. Toutes les sensations ont la propriété de se reproduire aussi spontanément, même à de longs intervalles de temps[4].

La seconde partie de la doctrine est une analyse physiologique, exactement correspondante et parallèle à l'analyse psychologique.

Il y a, dans l'encéphale, deux parties, l'une, qui se compose principalement de la protubérance annulaire et des tubercules bijumeaux ou quadrijumeaux, correspond aux sensations. Elle se divise en portions correspondantes aux cinq sens. Là sont les

[1] Taine, de l'*Intelligence*, Ire partie, livre II et III.
[2] *Ibidem*, livre Ier, ch. III.
[3] *Ibidem*, livre III, ch. II, p. 260.
[4] *Ibidem*, livre II, ch. II.

centres sensitifs, dont le mouvement interne correspond à chacun des phénomènes de sensation, nommés vue, ouïe, tact, etc.

L'autre partie, qui se compose des lobes cérébraux et de la substance grise, est la région des images; mais à la différence de la première partie, qui est divisée en régions distinctes correspondantes à chaque espèce de sensations, les lobes cérébraux sont homogènes, et chacune des parties de cette région peut reproduire toute espèce d'images. Cependant, cette homogénéité n'est pas absolue ; il y a des éléments cérébraux, en très grand nombre, distincts l'un de l'autre, mais chacun apte à reproduire sous forme d'image toute espèce de sensations ; de sorte que le cerveau est comme un miroir brisé, à mille facettes, dont chaque partie réfléchit les sensations qui se sont produites dans les centres sensitifs.

L'origine des mouvements cérébraux est facile à comprendre. Les mouvements des centres sensitifs qui correspondent aux sensations sont causés par l'ébranlement des nerfs qui aboutissent à ces centres, ébranlement qui lui-même vient du dehors.

Les mouvements de l'écorce grise et des lobes cérébraux sont la reproduction spontanée des premiers ; ce sont comme des ondes qui se propagent à partir des centres sensitifs à travers toute la masse des lobes cérébraux, ondes qui s'entre-croisent et se réfléchissent de mille manières [1].

Ces deux analyses étant bien comprises, nous pouvons passer au troisième point de la doctrine, la *synthèse du physique* et *du moral.* [2]

Il y a, comme on a pu aisément le remarquer, une exacte correspondance entre la psychologie et la physiologie, telles que l'auteur les expose.

A chaque mouvement des centres sensitifs correspond une sensation, à chaque mouvement des lobes cérébraux, une image. Comme les sensations, les mouvements des centres sensitifs viennent du dehors ; ils sont le produit de l'excitation des nerfs.

De même que les images ne sont qu'une reproduction sponta-

[1] *L'Intelligence*, livre IV, ch. Ier.
[2] *Ibidem*, livre IV, ch. II.

née des sensations, de même les mouvements des centres cérébraux ne sont qu'une répercussion des centres sensitifs. Nature et origine, tout est pareil de part et d'autre.

Ne peut-on pas aller plus loin, et dire que tout est identique? N'est-on pas conduit à cette conclusion par la considération d'une si parfaite similitude?

Ici, cependant, se présente une difficulté grave pour tout le monde, mais plus grave pour M. Taine que pour tout autre.

Afin de mieux comprendre la nature de cet obstacle, il est bon d'avoir présent à la pensée un dogme fondamental de la philosophie de M. Taine, dogme qu'il a exposé ailleurs, et sans la connaissance duquel on s'exposerait à lui prêter des opinions qu'il n'a pas.

Ce dogme est ainsi énoncé :

Il n'existe ni corps proprement dits, ni esprits proprement dits, il n'existe que des sensations et des mouvements.

On peut l'énoncer aussi en ces termes : Il n'existe que des phénomènes; les substances ne sont que des groupes de phénomènes; les phénomènes n'ont pas de sujets proprement dits.

Conformément à ce dogme, les sensations et les images ne sont pas les phénomènes d'un sujet sentant. Le moi qui croit les sentir n'est que leur collection; l'unité et l'identité de ce moi sont des illusions.

Les mouvements intestins des centres cérébraux ne sont pas les mouvements de mobiles véritables, de molécules solides. Ce ne sont point les mouvements d'un cerveau qui serait autre chose que ces mouvements eux-mêmes, et leur préexisterait; le cerveau n'est lui-même que la collection de ces mouvements; son existence concrète, son étendue, son impénétrabilité, sont des illusions.

Or, ce dogme fondamental rend l'identification des sensations aux mouvements cérébraux particulièrement difficile.

Si M. Taine était spiritualiste, il pourrait dire :

Les sensations appartiennent à l'âme, les mouvements à la matière cérébrale; mais l'âme et la matière cérébrale, intimément unies, peuvent n'être considérées que comme un seul sujet vivant, dont les sensations et les mouvements sont les deux faces.

Ce serait un spiritualisme bas et grossier, puisqu'il supprimerait la partie supérieure de l'âme, mais ce serait un système soutenable.

Si M. Taine était matérialiste pur, il dirait :

Le cerveau existe; c'est une substance; les sensations et les mouvements sont deux ordres de phénomènes correspondants de cette substance ; ce sont les deux faces d'une substance unique.

Mais M. Taine n'est ni spiritualiste, ni matérialiste, le vrai nom de son système c'est le *phénoménalisme* pur.

Dès lors, pour identifier le physique et le moral, il faut, non pas attribuer les faits des deux ordres à une même substance, à un même sujet, mais les identifier entre eux, et déclarer qu'il se peut que *la sensation et le mouvement intestin des centres cérébraux soient un seul et même évènement*[1].

Cette proposition étrange, M. Taine l'affirme, et l'explique en disant d'abord que les sensations, c'est le fait vu par dedans, et le mouvement, le fait vu par dehors ; et ensuite, que la sensation est le fait véritable ; le mouvement, le signe ou le substitut du fait.

Ce que signifie *vu par dedans*, et *vu par dehors*, quand il n'existe ni corps, et par conséquent, ni dedans ni dehors matériels, ni esprit, c'est-à-dire ni sujet voyant, ni dedans ni dehors métaphorique ; ce que signifie un signe ou un substitut, quand il n'y a personne qui comprenne le signe et l'interprète, l'auteur ne l'a pas expliqué, et nous ne pouvons nous charger de l'expliquer à sa place.

Quoi qu'il en soit, pourvu qu'on passe sur cette difficulté, l'union du physique et du moral se trouve expliquée par leur identité. Désormais il n'y a plus, d'une part, des sensations et des images, et d'autre part, des mouvements cérébraux ; ces deux éléments se confondent, il n'y a plus que des *sensations-mouvements* qui, se propageant et se reproduisant, deviennent des *images-mouvements*.

Nous pouvons passer maintenant au quatrième point de la doctrine, qui est plus singulier que les précédents, *la théorie de la connaissance*.

[1] *L'Intelligence*, Ire partie, livre IV, p. 360.

Comment se produit ce fait, en apparence distinct des sensations et des images, que nous nommons la connaissance? D'où provient l'affirmation ? C'est ce qu'il s'agit d'expliquer.

Les sensations et les images ont toutes une propriété commune très étrange. Elles sont hallucinatoires. Toute sensation et toute image contient en elle-même un jugement affirmatif spontané, lequel est sans fondement logique. Ce jugement affirme l'existence d'un objet extérieur, correspondant à l'image ou à la sensation ; il l'affirme toujours, que l'objet existe ou n'existe pas[1].

Toute connaissance commence donc par une hallucination, c'est-à-dire par une illusion.

Mais l'illusion est suivie de la rectification. Cette rectification est produite par une hallucination contraire qui est prédominante. Il s'établit entre les sensations et les images une sorte de lutte et de concurrence vitale, analogue à celles que Darwin attribue aux espèces animales.

Les plus fortes l'emportent et s'affirment à titre de perception d'un objet réel et actuel ; les plus faibles cèdent, reculent, et passent à l'état, soit de souvenirs, soit de simples images ; elles sont niées par les plus fortes.

Il semblerait que, dans ce conflit, l'illusion qui se trouve dans tous les jugements devrait prévaloir plus souvent que la vérité ; il semblerait que toute sensation et toute image étant hallucinatoires par nature, l'accord avec la réalité ne devrait être qu'un pur accident, et, par conséquent, un phénomène très rare.

Nullement. Les sensations vraies qui correspondent à des objets réels prédominent en général sur les autres. Cela n'est pas nécessaire, le contraire arrive souvent, mais cela arrive cependant ordinairement, assez ordinairement pour que la perception, qui est une hallucination, puisse être appelée une hallucination vraie[2].

Si maintenant vous demandez à l'auteur pourquoi cela arrive, il répond que c'est parce que la nature nous trompe pour nous instruire.

L'auteur ne nous dit pas qui est cette nature, ni pourquoi étant

[1] L'*Intelligence*, IIe partie, livre Ier.
[2] *Ibidem*, IIe partie, p. 414 et 457.

si mensongère, elle est si digne de foi. Nous examinerons ailleurs quelle est la valeur réelle de cette réponse. Pour le moment, puisque l'auteur s'en contente, ne la contestons pas et passons outre.

Nous sommes maintenant préparés à aborder le grand sujet du livre, la doctrine capitale qui doit triompher du spiritualisme, la théorie de l'*illusion métaphysique du moi.*

Il est certain en effet, que les *sensations-mouvements* et les *images-mouvements* dont la collection constitue à la fois le cerveau et le sujet pensant, outre l'hallucination générale qui les porte à croire qu'elles représentent des objets extérieurs, sont sujettes à une autre hallucination plus étrange encore, et toute contraire à la première. Elles se figurent toutes ne former qu'un seul être, qu'un seul individu, être intérieures à un certain sujet commun. Elles croient former une personne. Elles disent *moi.* Cela, c'est un fait constant.

Néanmoins comme il existe également un dogme indubitable, selon M. Taine, à savoir que toute substance n'est qu'une collection de phénomènes et tout individu un système de faits ; il est certain également que ces *sensations-mouvements* et ces *images-mouvements* se trompent en se croyant une personne unique.

Reste à savoir pourquoi et comment elles se trompent ainsi. On pourrait répondre que la nature qui tout à l'heure les trompait pour les instruire, les trompe cette fois pour tout de bon et pour les égarer; mais cette réponse, si simple et si naturelle pourtant, ne satisfait pas l'auteur du système.

Il consacre 45 pages de son livre à nous expliquer comment, n'étant pas nous, nous croyons être nous-même, ou plutôt comment nos sensations et nos images croient être nous, et se trompent en le croyant[1].

J'avoue qu'ici je renonce à traduire la pensée de l'auteur.

L'effort nécessaire pour raisonner sur des sensations sans sujets, pour se représenter des choses aussi étranges et aussi contraires au bon sens est vraiment trop pénible. Lorsqu'on essaye de fixer ainsi sa pensée sur ces conceptions insolites, on éprouve

[1] *L'Intelligence*, tome II, p. 169 à 214.

une sorte d'éblouissement, on craint de devenir halluciné soi-même et de douter de sa propre personnalité, comme les fous dont l'auteur invoque si souvent le témoignage. Je préfère donc renvoyer ceux que cette question intéresserait au livre lui-même.

Ils y verront comment nos facultés sont des nécessités permanentes de faits, comment les évènements qui seuls composent notre être, ont la propriété, à leur second moment, d'apparaître comme internes; comment se forme l'idée d'un dedans stable, comment les sensations refoulées par d'autres sensations, deviennent des souvenirs, comme des acteurs qui, après être rentrés dans les coulisses, reparaissent dans le fond du théâtre. Ils y trouveront en outre l'explication du mécanisme de la mémoire; ils y verront, démontée pièce à pièce, une ingénieuse machine dont l'effet habituel est de faire sortir comme d'une boîte à surprise la vérité de l'illusion et le souvenir exact des délires monstrueux et des folies hurlantes.

La méthode du reste est toujours la même : ce sont toujours des facultés constamment erronées et hallucinatoires, qui cependant doivent en résultat final être considérées comme véridiques.

Les erreurs possibles sont prouvées par une série de personnages hallucinés et aliénés, ou à l'état de rêve, qui apparaissent périodiquement ici comme dans tout le reste du livre; la rectification des erreurs se fait toujours par une combinaison d'illusions qui se combattent l'une l'autre, et qui ne paraissent avoir d'autre garantie que cette même nature qui nous trompe toujours, mais pour nous instruire, nature qu'il faut croire véridique quand elle nous fait connaître nos faits passés, et trompeuse quand elle nous assure de notre identité.

Tel est le système que M. Taine a entrepris de démontrer dans son livre de l'*Intelligence*. Nous l'avons exposé de notre mieux, nous avons fait de sérieux efforts pour pénétrer et rendre la pensée de l'auteur. Si nous nous sommes trompé, c'est involontairement et nous sommes prêt à rectifier notre erreur.

Que dirons-nous maintenant du système en lui-même ? Il est évident qu'il contient plusieurs points à tout le moins fort difficiles à admettre, tels que l'identité de la sensation et du mouvement, l'hallucination normale et régulière qui produit cependant

la vérité, les sensations et les images qui se croient une personne.

On peut aussi remarquer qu'il est difficile de concilier la théorie de la connaissance avec l'illusion du moi. En effet, la théorie de la connaissance repose entièrement sur la lutte entre les sensations et les images. Or, on peut se demander où et comment ces sensations et ces images se rencontrent. Ces *sensations-mouvements* et ces *images-mouvements* étant localisées chacune dans une région du cerveau, pourquoi ne vivent-elles pas en paix, chacune chez elle?

Pourquoi chaque élément du cerveau n'aurait-il pas son évolution spéciale d'images et de sensations? Les images d'un miroir brisé ne se gênent et ne se combattent nullement; les branches d'un polypier peuvent être de couleur différente sans que l'une influe sur l'autre. Les mouvements qui sont dans des régions diverses d'un cerveau ne se combattent pas, et ne peuvent se détruire.

Serait-ce dans l'espace extérieur que les images et les sensations se rencontreraient? Mais elles n'y sont pas, elles n'y sont transportées que par hallucination. D'ailleurs, l'espace lui-même n'est qu'une autre espèce d'hallucination, c'est une sensation musculaire transportée au dehors.

Si elles se rencontrent pour se combattre et se nier mutuellement, ce ne peut être que dans le *moi*, dans cette région interne où se passe la connaissance; mais ce moi lui-même est une illusion, cette région n'existe qu'en apparence, de sorte que l'illusion envahit tout, que le théâtre et les acteurs, le champ de bataille et les combattants disparaissent à la fois, et il ne reste que le vide, seule région où puissent se mouvoir de si insaisissables fantômes.

Afin d'expliquer cette lutte des images, l'auteur suppose que la conscience ne saisit que le total d'une grande quantité d'images reproduites dans diverses cellules, que ce sont les images qui se reproduisent dans la majorité des cellules qui sont prédominantes. [1]

[1] L'*Intelligence*, 1re partie, livre IV, p. 335.

Cette opinion est, on le comprend, une pure hypothèse : elle n'est vérifiable d'aucune manière, vu que les images élémentaires ne sont perceptibles ni par la conscience qui ne perçoit que les totaux, ni par la perception extérieure qui ne pourrait voir (en supposant qu'on puisse observer au microscope le cerveau vivant) que le mouvement, signe ou substitut de l'image.

Cependant en accordant à l'auteur cette supposition, il reste encore une difficulté. Qui donc fait ce calcul, cette addition des images, cette comparaison des plus fortes avec les plus faibles? C'est la conscience, dites-vous ; mais qu'est-ce donc? Est-ce un moi réel, conscient? Evidemment non, ce moi n'est qu'une illusion. La conscience est-elle elle-même une sensation ou une image? Mais alors comment peut-elle percevoir d'autres images, les comparer et les mesurer? Est-ce un simple substitut mental, un signe? Alors c'est un simple mot qui compense, totalise, fait l'addition des images d'une espèce, celle des images d'une autre classe et décide laquelle prévaudra. Nous sommes ici tellement loin de la terre, notre ballon métaphysique est élevé à une si prodigieuse distance au-dessus de tout ce qui ressemble à un fait expérimental, à une idée concevable, à un mot ayant un sens quelconque, qu'il faut absolument ouvrir notre soupape et descendre pour ne pas être saisi de vertige et perdre la respiration.

Redescendons donc sur la terre, et, cessant de chercher à comprendre le système, étudions-en les preuves.

Ne nous occupons plus de ces difficultés internes de la théorie du moi.

Sans doute cette doctrine nous impose la croyance à des mystères plus difficiles à admettre que ceux d'aucune religion connue; sans doute elle déroute toutes nos idées et confond notre raison. Mais ce qui est au moins aussi grave, et ce qu'il est aussi très bon de constater, c'est que ce système n'est nullement prouvé.

Nous en avons cherché les preuves et nous ne les avons pas trouvées.

Ce qu'il faudrait prouver en effet, c'est le dogme fondamental du système, c'est-à-dire la négation des substances; la réduction de l'esprit à des sensations, et du corps à des mouvements. Ce

qu'il faudrait prouver, c'est cette proposition énoncée au commencement du livre dans le sommaire du premier chapitre.

Un nom d'individu est une sensation ou image des yeux ou des oreilles qui évoque en nous un groupe d'images plus ou moins expresses.

Or, cette proposition est affirmée et n'est nullement prouvée. Sans doute il est vrai que tout nom d'individu suscite en nous certaines images, mais il n'est nullement démontré que ce nom ne signifie pas autre chose. Il n'est nullement démontré que ce nom ne signifie pas une substance, un être réel, concret et permanent. Il n'est surtout pas démontré que le nom de l'individu que nous connaissons le mieux, le nom désigné par les mots *je* ou *moi* ne représente qu'une collection d'images. Cette expérience primitive, universelle et continuelle, qui nous révèle notre identité, M. Taine l'ignore, il la passe sous silence dès l'origine; puis, sans preuves, il la contredit.

Sa définition de l'individu est un postulat qui contient tout son système et dont l'illusion du moi n'est que le développement. Ce postulat pose en l'air et sans preuves ; il est d'ailleurs contraire à l'expérience interne et contraire au bon sens.

L'auteur suppose, à l'origine, des images qui sont des signes, et qui cependant ne correspondent pas à des choses signifiées, et ne sont pas perçues par une intelligence. Il suppose des sensations qui ne sont pas les sensations d'un sujet sentant. Or, ces suppositions sont gratuites et contradictoires; car des sensations sans sujet, des images qui ne représentent rien à personne, qu'est-ce, sinon des paroles vides de sens, de véritables marionnettes abstraites, sans vie et sans réalité?

Rien dans ce qui vient ensuite ne supplée au défaut de cette première démonstration du système.

Ni l'analyse psychologique, ni l'anatomie du cerveau, ni la synthèse du physique et du moral, ne prouvent que les sensations sont sans sujet et les mouvements sans mobile. La théorie de la connaissance, fortifiée des nombreux exemples de folie qui viennent à l'appui, prouverait tout au plus qu'une illusion sur le moi est possible. Elle ne prouve nullement que cette illusion soit réelle.

C'est donc gratuitement que M. Taine affirme que le moi est illusion. C'est gratuitement qu'il nous impose cette pénible et étrange construction d'une identité et d'une unité fictives construites avec de simples évènements qui s'écoulent, de cet être sentant construit avec ses propres sensations.

La négation des substances est, chez M. Taine, une idée préconçue, un principe *à priori*, un véritable dogme. C'est cette première idée qu'il ne démontre pas, qui est le fondement de tout son système; c'est pour la défendre qu'il dispose toutes ses batteries; c'est à cette idée première qu'il sacrifie toutes les notions évidentes, et toutes les croyances vulgaires; c'est pour ne pas la contredire qu'il accepte les étranges contradictions de la sensation identique au mouvement, et de la lutte des hallucinations au sein d'un *moi* imaginaire, c'est pour défendre cette idée première contre les révoltes et les protestations de la raison qu'il évoque et appelle à son secours tous les fous, les hallucinés, et les somnambules de l'ancien et du nouveau monde. Mais tous ces témoignages discordants ne constituent pas une preuve véritable, et la proposition première: « un individu est un système de faits ou une collection d'images », reste toujours aussi peu démontrée, qu'elle est peu acceptable par la raison.

Mais, quoi? Serait-il donc vrai qu'il n'y a pas de démonstration ni de preuve au moins plausibles et apparentes dans le livre de M. Taine? N'avons-nous pas dit tout à l'heure que ce livre, avec ses accumulations de faits et sa puissance logique, était de nature à troubler et à ébranler le lecteur? Comment concilier notre première opinion, fondée sur la simple lecture du livre, avec celle qui semble résulter de l'analyse que nous avons faite de la doctrine qu'il contient?

Nos deux opinions ne se contredisent pas, et voici comment elles s'accordent :

Ce que M. Taine croit, ce qu'il enseigne formellement, ce qui est sa propre opinion, ce phénoménalisme qui nie toute substance, les corps comme les esprits, le livre ne le prouve nullement. Cette singulière doctrine reste, avant comme après, une opinion préconçue, et une hypothèse sans preuves.

Mais, ce même livre tend à prouver d'une manière assez plausi-

ble en apparence un tout autre système, un système qui n'est pas celui de M. Taine, et qu'il serait injuste de lui imputer. Il tend à démontrer l'absolu matérialisme dans toute sa bassesse. Comment M. Taine a-t-il pu ne pas prouver ce qu'il soutient réellement et prouver autre chose, comment, ayant comme doctrine personnelle un idéalisme très subtil, enseigne-t-il en réalité, un grossier matérialisme? c'est ce qu'il va être intéressant d'examiner. Ce sera une occasion d'appliquer, pour répondre aux arguments d'une apparence plausible que contient le livre de l'*Intelligence*, les principes que nous avons exposés plus haut, et de mettre encore en pleine lumière l'évidence du témoignage primitif de la conscience.

II

Parmi les systèmes philosophiques si nombreux et si variés qui prétendent expliquer la nature de l'homme, il n'en est que deux qui aient prise d'une manière pratique sur la croyance habituelle des hommes; il n'en est que deux qui puissent sortir des écoles, se répandre dans la société, vivre au grand jour dans les rues et les places publiques, et devenir des doctrines populaires.

C'est le spiritualisme et le matérialisme. Le spiritualisme c'est le bon sens, le vrai bon sens, celui qui tient compte de tous les faits, celui qui regarde l'homme en dedans et en dehors, qui constate sa double nature, dans la diversité de ses actes et de ses phénomènes.

Le matérialisme, c'est une sorte de faux bon sens, un bon sens inférieur, incomplet et grossier, qui ne regarde qu'une partie des faits, les plus apparents, ceux qui frappent les yeux du corps, mais qui du moins admet ces faits tels qu'ils lui apparaissent, sans essayer de les dénaturer.

Le matérialisme et le spiritualisme croient tous deux à des substances, et en cela ils ont raison; en cela ils suivent le bon sens. Seulement, le matérialisme ne croit qu'à une substance; le

spiritualisme en admet deux. Le matérialisme et le spiritualisme croient à l'expérience, et ils ont raison; seulement le matérialisme n'admet qu'une moitié de l'expérience, celle du dehors, le spiritualisme admet l'expérience tout entière.

A côté de ces deux systèmes qui, au moins par un côté, sont solides et réels, les autres systèmes sont des ombres insaisissables, de véritables fantômes. Seuls le spiritualisme et le matérialisme sont intelligibles par le premier venu, seuls ils ont des corps tangibles; le corps du matérialisme est dégoûtant et hideux; toutefois c'est un corps.

Il s'ensuit que quiconque combat directement le spiritualisme, quelle que soit d'ailleurs son opinion personnelle, travaille pour le matérialisme.

C'est ce qui est arrivé à M. Taine. Placé par son opinion même également loin du spiritualisme et du matérialisme, puisqu'il ne croit ni aux corps ni aux esprits, puisqu'il rejette également la substance matérielle et la substance spirituelle, et confond les phénomènes des deux ordres dans une seule classe, la *sensation-mouvement*, c'est cependant contre le spiritualisme qu'il a dirigé ses attaques. Comme je l'ai déjà indiqué, à la différence de Stuart Mill, qui pencherait plutôt pour sacrifier les corps aux esprits, M. Taine admet encore une ombre de réalité dans le monde extérieur, mais il est impitoyable pour le moi humain, qu'il déclare une illusion, et qu'il réduit à un mécanisme dont il prétend donner l'explication.

Par cette attitude même, M. Taine se range du côté du matérialisme, et fournit aux partisans de cette doctrine, non seulement l'appui de son autorité, mais des arguments assez plausibles.

Nous nous en assurerons facilement, en faisant subir à la doctrine de M. Taine une sorte de transposition, comme celle qu'on fait subir à un air de musique en changeant la clé. Cette transposition, ce n'est pas nous qui l'inventons, car elle a sans doute été faite bien souvent par les lecteurs de M. Taine. Bien peu ont compris, ou cherché à comprendre sa vraie pensée qui est l'idéalisme; beaucoup ont été par lui confirmés dans leur propre pensée, qui était le matérialisme.

Supposons en effet (et plaise à Dieu que notre supposition ne

se soit pas trop fréquemment réalisée) que le livre de M. Taine, tombe entre les mains, non pas d'un philosophe cherchant, comme nous avons essayé de le faire, à bien comprendre sa pensée, mais d'un de ces matérialistes de profession, qui suivent pratiquement leur doctrine, ou plutôt qui ne sont matérialistes que parce qu'ils mènent une vie matérielle et sensuelle qu'aucun scrupule ne vient troubler.

Voyons ce que deviendra la doctrine de l'illusion du moi, commentée et interprétée par cet esprit superficiel et grossier.

Il ouvrira le livre, non pour le lire, ce serait trop long et trop pénible, mais pour le feuilleter; il regardera superficiellement les divers chapitres et parcourra la table des matières fort commodément arrangée pour dispenser de lire le texte.

Il trouvera au chapitre II ces propositions : — Une idée générale n'est qu'un nom pourvu de deux caractères. — Il n'y a en nous, quand nous pensons une qualité générale, qu'une tendance à nommer et un nom. — Nos noms généraux sont le résidu de signes expressifs.

Il cherchera à appliquer la théorie, et dès qu'il rencontrera quelque part les mots d'honneur, de vertu, de devoir, de justice, il se dira : ce sont des noms généraux et abstraits, ce ne sont donc que de purs mots, que des sons expressifs. Est-ce bien possible?

Il retournera au texte pour contrôler son opinion, et il trouvera que tous les noms qui semblent signifier des idées ne sont que des signes représentant des images, que toutes les images ne sont que des sensations spontanément reproduites, que toutes les sensations proviennent des cinq sens.

Donc, évidemment, ces mots d'honneur, de vertu, de devoir qui ne représentent directement aucune sensation provenant de la vue, de l'ouïe, du toucher, etc., sont des termes absolument vides; ce sont de simples échos affaiblis de nos sensations; ce sont de simples sons. Bon et utile renseignement qui est le résumé du Livre Ier.

Notre lecteur saute au troisième Livre et y trouve cette fois la nomenclature des véritables faits primitifs, des véritables réalités dont les images, les noms, et ce qu'il a cru jusqu'à présent

être des idées ne sont que des copies imparfaites et souvent mensongères. Il s'arrête sur cette partie du livre qui est très intelligible.

Ce sont les sensations de l'ouïe, de la vue, de l'odorat, du goût et du toucher. Tout est là.

Réfléchissant sur cette découverte, il se dit peut-être : mais n'y a-t-il pas aussi la joie et la souffrance? Il retourne à son auteur et rencontre les sensations de plaisir et de douleur, dûment cataloguées et formant la troisième espèce de sensations du toucher, les deux premières étant les sensations de contact et de température. Cela l'étonne d'abord un peu, car enfin les sensations du goût ne causent-elles pas un certain plaisir ? Il consulte de nouveau le texte, et apprend qu'il existe à la surface de la langue et du palais deux sortes de nerfs, les uns gustatifs qui distinguent les saveurs, les autres tactiles qui perçoivent le plaisir et la douleur. Cette explication le rassure, et il voit que, moyennant cette distinction, il peut parfaitement faire rentrer la dégustation d'une bouteille de vin fin dans la troisième espèce des sensations du toucher.

Seulement, comme à côté du livre il a par hasard aussi sur sa table un discours fort éloquent où il est parlé des peines cuisantes du remords, de la conscience vengeresse des crimes, des douleurs morales plus cruelles que les tortures physiques : Quoi ! se dit-il, ces douleurs font-elles aussi partie de la troisième espèce des sensations du toucher? Evidemment non. Alors la théorie est en défaut. Il retourne encore au livre et se rappelle la grande théorie du premier chapitre, celle des substituts et des signes. Voilà la solution, se dit-il, tous ces termes sont des signes, des substituts, des métaphores, de simples sons destinés à rappeler des images, et quelles images ? Les seules réelles, celles qui se rapportent aux sensations, et à quelles sensations ? A la troisième espèce des sensations du toucher; il n'y en a pas d'autres qui méritent le nom de douleur ou de plaisir.

Mais voici que ses yeux tombent sur un écrit qui traite de l'idéal, de la poésie, de la joie pure de poursuivre la vérité. Qu'est-ce que tout cela ? Même difficulté, même solution; ce sont encore des signes et des substituts qui doivent cor-

respondre au plaisir, c'est-à-dire à une des modalités du sens du toucher.

Nouveau renseignement non moins utile que notre lecteur médite; après quoi, jetant un coup d'œil sur sa vie, et s'apercevant qu'elle est uniquement dirigée vers un seul but, celui de se procurer les sensations que l'auteur a si bien définies, il se complaît avec satisfaction dans la pensée que sa vie est dans l'ordre, et son existence entière organisée d'une manière conforme à la science.

Il se félicite de penser que, plus raisonnable que les autres hommes, il ne s'arrête pas aux mots, aux signes et aux substituts, mais qu'il va tout droit et sans hésiter aux choses, aux réalités, aux véritables faits primitifs.

De plus en plus intéressé, surtout par les conséquences pratiques de la doctrine, il parcourt la table du livre IV. Ici, rien qu'à regarder la table, il est ébloui. Comme l'auteur est savant, que de termes techniques! le bulbe rachidien, la protubérance, les tubercules bijumeaux, les cris réflexes, etc., etc.....

Se trouvant ainsi dans un pays inconnu, notre lecteur passe rapidement sur le livre entier et se hâte d'arriver à la conclusion. Cette conclusion, c'est que les sensations sont identiques aux mouvements de la masse cérébrale. Des sensations qui sont des mouvements, c'est sans doute un peu étrange, mais, à côté de ce point obscur, il y en a un autre qui est d'une clarté lumineuse. Le cerveau est une substance grise, visible et tangible; c'est une substance nerveuse, qui, lorsqu'elle est vivante, peut être supposée très sensible. Le plaisir et la douleur sont des sensations du toucher.

Rapprochez ces idées et vous comprendrez de suite que le cerveau, tangible et sensible à la fois, est le véritable sujet des sensations. Que ces sensations soient ou non des mouvements, peu importe; ce qui est clair, c'est qu'elles sont des phénomènes du cerveau.

Ici, cependant, notre lecteur se rappelle certaines vieilles idées métaphysiques qui sont encore logées dans un coin de son cerveau, quelques restes des enseignements du catéchisme, ou quelques bribes de citations de Descartes ou de Bossuet, qu'il a jadis

apprises par cœur dans une tentative infructueuse pour conquérir le diplôme de bachelier. L'homme, se dit-il, a une âme; cette âme est simple, inétendue, indivisible; le moi, la personne, n'a pas de parties; il y a donc en lui autre chose que le cerveau qui est évidemment un agrégat de molécules. Comment cela s'accorde-t-il avec cette démonstration scientifique qui semble si frappante?

Rien de plus simple. Déjà il a aperçu un commencement de la solution dans le premier volume, sous le nom de théorie fausse de l'esprit pur. Mais elle est complète dans le second, où il est doctrinalement exposé comme quoi le moi n'est qu'une illusion métaphysique. Donc le moi n'est rien, le cerveau est tout.

Mais, réfléchissant davantage, notre homme voit sortir de merveilleuses conséquences de ce nouveau dogme. Peut-être a-t-il sur la conscience quelque faute plus ou moins grave; peut-être y a-t-il dans son passé quelqu'un de ces actes honteux que lui seul connaît et qu'il ne voudrait pour rien au monde qu'aucun homme connaisse. Cette pensée l'inquiète, à certains moments, elle le tourmente, et lui fait faire de mauvais rêves; l'idée d'une justice divine, ou tout au moins d'une fatalité vengeresse hante son esprit de temps en temps.

Le voici maintenant pleinement rassuré. Le moi n'est qu'une illusion. Nos évènements constituent notre personne. Or, les événements passés sont bien complètement passés; il n'en reste que le souvenir, c'est-à-dire une simple image. Ce que je suis aujourd'hui, c'est tout autre chose que ce que j'étais hier. Dès lors, que m'importent les actes d'un être imaginaire, absolument distinct de ma réalité actuelle? Il n'y a pas de Dieu vengeur, je le pensais déjà; il n'y a pas d'âme, ma personne est une illusion: qu'est-ce donc que le remords? Une autre hallucination, une autre illusion, une idée sans objet. Que j'arrive en m'étourdissant à oublier ma faute, tout ce qui en reste sera détruit, elle sera pleinement effacée.

Charmé de cette conséquence, notre homme se dit pourtant à part lui. Est-ce bien sûr? N'y a-t-il pas en moi quelque chose qui me dit que j'existe? Ne me sens-je pas responsable de mes

actes passés? Consultons l'auteur et voyons les preuves de son opinion.

Revenant au premier volume, il parcourt la théorie de la connaissance. Toute connaissance, dit l'auteur, est hallucinatoire; toute connaissance commence par une illusion qui est suivie d'une rectification. Voilà précisément ce que je cherchais, dit-il. L'illusion qui commence, c'était mon état d'hier, où je me croyais une personne; la rectification, c'est mon état d'aujourd'hui, où je sais que je ne suis qu'un cerveau. Les autres hommes, engagés dans les liens des préjugés, asservis à la superstition, restent toujours dans l'illusion; pour moi, j'en suis dégagé, la science m'en a délivré, je vois clair, le moi n'existe pas.

Sur quel témoignage d'ailleurs est-ce que je croyais à ma personne? Sur le témoignage de ma conscience, sur celui de cette voix intérieure que j'entends dans mon cœur. Mais que vaut ce témoignage? Les fous ne se croient-ils pas des rois et des empereurs? Cette erreur ne leur apparaît-elle pas comme évidente? Les hallucinés entendent des voix mystiques qui ne sont pas réelles; leur conscience leur atteste qu'ils les entendent, et leur conscience se trompe. Parcourez la longue série de ces erreurs, écoutez toutes ces voix discordantes, et vous comprendrez combien il est insensé de croire à la conscience; vous comprendrez que l'homme, n'arrivant à la conscience véridique, quand il y arrive, qu'au travers de « *délires monstrueux* et de *folies hurlantes,* » il n'y a pas lieu de tenir compte de ce qu'il pense sur lui-même, et que la croyance à la personnalité peut n'être qu'une illusion de plus, au milieu de tant d'autres illusions qui sont le fond même de toutes ses connaissances. Donc, il n'y a pas de personne, pas d'âme, pas de remords fondés en raison; je ne suis qu'un cerveau, et j'ai le droit de chercher partout la jouissance. Il ne me reste plus qu'une seule règle et une seule limite, c'est d'éviter la justice humaine. Malheureusement, en effet, les préjugés scolastiques existent encore dans la société, et les magistrats, n'étant pas encore pénétrés de la doctrine de l'illusion du moi, ne se feraient aucun scrupule de faire payer à mes sensations ou à mon cou d'aujourd'hui, les fautes que mes sensations d'autrefois ont commises.

Je dois donc continuer à me tenir en garde de ce côté, mais de tous les autres côtés, il n'y a rien à craindre. Dieu est un mot, et la conscience une illusion.

Ce disant, notre homme ferme le livre et sort pour aller au spectacle. En route cependant il repasse en lui-même les merveilleuses découvertes qu'il vient de faire, et il se dit : comme j'ai bien fait d'acheter ce livre ! Jusqu'à ce jour je n'étais pas à mon aise, et j'avais toujours un certain fonds d'inquiétude. Les sots préjugés de mon éducation arriérée n'étaient pas détruits. J'entendais bien dire tous les jours à mes camarades : la science prouve qu'il n'y a ni Dieu, ni âme, ni ciel, ni enfer, mais je n'étais pas convaincu. La science? Mais comment juger de son témoignage, moi qui suis, je dois en convenir, profondément ignorant et n'ai rien appris depuis ma cinquième, si ce n'est quelques réponses toutes faites pour essayer de passer mon baccalauréat! Mes camarades? mais ils sont, si cela est possible, encore plus ignorants que moi !

Maintenant me voici rassuré. Le témoignage de la science, où le trouverais-je mieux que dans ce livre? L'auteur est un homme grave, consciencieux, estimé de ses adversaires mêmes. Sa logique est puissante; quand on le lit, il entraîne la conviction. A sa voix, les faits apparaissent, drus et serrés comme un bataillon discipliné, prêts à écraser et à confondre ceux qui résistent au raisonnement.

Ces faits d'ailleurs sont scientifiques. Il ne sont pas contestés. Me voilà donc pleinement rassuré. La philosophie, que je croyais vaine, est une bonne chose, propre à chasser les vains scrupules et à faire fuir les cauchemars. Réjouissons-nous donc et amusons-nous! Qui sait si nous serons encore demain? Qui sait? mais je sais parfaitement par la théorie, que ce ne sera pas moi qui existerai demain, pas plus que je n'ai existé hier, pas plus que je n'existe aujourd'hui.

Il est vrai que, sur ce dernier point, la théorie est difficilement applicable. Quoi qu'il en soit de mon identité et de son caractère illusoire, il est fort désagréable à mon moi d'aujourd'hui, de penser que le moi de demain pourrait se trouver sans argent, ou enfermé dans une prison. Aussi, sur ce point, je conserverai les

idées et même les illusions du bon sens; mais quant au passé et quant à l'avenir qui pourrait suivre cette vie, grâce à la philosophie et à la science, me voilà heureusement débarrassé de toute inquiétude.

Telle est, croyons-nous, l'impression que le livre de M. Taine aura faite sur beaucoup d'esprits. Maintenant, hâtons-nous de dire que nous ne voulons pas en rendre M. Taine responsable. M. Taine est un philosophe, un métaphysicien, il cherche la science avant tout. Le grossier et honteux matérialisme que je viens de décrire lui est complètement étranger. Ce n'est point ce système qu'il a prétendu enseigner ni démontrer.

L'interprétation de notre lecteur imaginaire, n'est pas la vraie interprétation de M. Taine, ce n'est pas cela qu'il a voulu dire, ce n'est pas cela qu'il a dit. La vraie interprétation de son livre, c'est celle que nous avons donnée plus haut, celle qui consiste en un phénoménalisme abstrait, en un idéalisme difficile à saisir, celle dont les *sensations-mouvements*, et les *images-mouvements* sont le fonds. Tant pis pour ceux qui l'interprètent mal; tant pis pour ceux qui, traduisant des vérités subtiles dans le grossier langage de leur grossière intelligence, sont pervertis par une doctrine qui ne devait que les convertir à la pensée de l'auteur.

Notre but n'est donc ni d'incriminer les intentions de M. Taine, ni même d'accuser directement son système.

Nous nous contentons de constater un fait évident, c'est que ce livre est de nature à exercer sur beaucoup de lecteurs une influence puissante dans le sens du matérialisme absolu.

Mais nous pouvons aller plus loin et chercher la cause de cette influence. Nous verrons que notre lecteur n'avait pas tellement tort qu'on pourrait le croire.

Chose singulière, en effet, cette doctrine qui, entendue dans son vrai sens, dans le sens de l'auteur, dans le sens idéaliste, nous a paru faiblement prouvée, qui reposait sur une manifeste pétition de principe, change complètement d'aspect quand, par la transposition que nous venons d'esquisser, elle est transformée en un système purement matérialiste. Elle apparaît tout à coup comme un système fortement lié et appuyé sur des preuves très plausibles.

Les faits qui, sous le premier aspect de la doctrine, semblaient dispersés, mal liés ensemble, et capables de causer du trouble à l'esprit plutôt que de le convaincre, se montrent, dans la forme matérialiste du système, fortement unis, et deviennent comme de puissantes et dangereuses batteries dirigées contre le spiritualisme. Il semblerait qu'en rencontrant la matière, la vraie, solide et tangible matière, le fantôme insaisissable de l'idéalisme ait pris, comme Antée, des forces nouvelles et se soit transformé en un monstre armé de redoutables dents.

Considérons d'abord cet accord parfaitement exact entre l'analyse psychologique et l'analyse physiologique, entre la mécanique des images et des sensations, et la mécanique des mouvements cérébraux.

Au point de vue idéaliste, il ne conclut à rien, si ce n'est à l'identification de la sensation et du mouvement, obscure et incroyable chimère.

Au point de vue matérialiste, quand on croit à un véritable et tangible cerveau, cet accord du physique et du moral a une singulière puissance. Le cerveau étant une réalité, et les mouvements des centres sensitifs de vrais mouvements de molécules solides; la sensation, d'autre part, n'étant que l'humble compagne et la fidèle associée de ces mouvements ; cette sensation d'ailleurs étant ce qu'il y a, parmi les phénomènes internes, de plus grossier, ce qui touche le plus à la matière, la conclusion plausible, apparente, on pourrait presque dire quasi évidente, c'est : le cerveau est le sujet de la sensation ; la sensation est un phénomène cérébral.

Ce premier point acquis, nous pouvons passer à un second.

Nous avons dit que dans le système idéaliste l'illusion du moi était une pure et gratuite hypothèse, tout entière fondée sur ce dogme non démontré de la non-existence des substances.

Dans le système matérialiste, il existe au contraire une preuve très forte de la non-existence de la personne humaine.

Les sensations et les images sont les seuls phénomènes internes; ce sont de purs phénomènes cérébraux. Or, le cerveau, le vrai cerveau, non pas le cerveau métaphysique et scolastique, composé de mouvements abstraits, mais le cerveau de

chair, le cerveau des anatomistes, nous savons en quoi il consiste. C'est un groupe de molécules multiples ; il est soumis à la loi du renouvellement organique, il perd à chaque instant des molécules, et le sang lui en apporte de nouvelles.

Ce cerveau, seul sujet des phénomènes internes, n'est ni simple ni identique. Donc, le moi qui apparaît comme simple et identique, doit nécessairement être une illusion.

Mais ici se présente l'obstacle du témoignage de la conscience. Comment est-il possible que le moi, cette notion si claire, si évidente, si universelle, soit une illusion ?

La réponse ne se fait pas attendre.

Entendez-vous ces cris discordants et farouches ; voyez-vous arriver en foule ces hallucinés, ces aliénés, ces hommes qui entendent des voix mystiques, ces somnambules, ces hommes à double conscience ? Ecoutez-les avec attention, laissez-les vous entourer, vous prendre chacun à part, vous expliquer chacun ce que lui dit sa propre conscience. Subissez ce spectacle et écoutez ce tumulte pendant quelque temps, et il sera impossible que vous n'arriviez pas bien vite à la conviction que la conscience est une faculté trompeuse, que l'homme vit sous le charme d'une hallucination perpétuelle, et qu'il n'y a aucune raison pour qu'il soit ce qu'il croit être. Dès lors, rien n'empêche d'admettre que le moi *peut* être une illusion.

Or, d'autre part, l'accord surprenant et merveilleux du physique et du moral nous a conduit à la conclusion que, le cerveau étant le vrai sujet des sensations, le moi *doit* être une illusion.

Donc, puisqu'il *peut* l'être et qu'il *doit* l'être, c'est qu'il l'*est*.

Voilà le matérialisme puissamment démontré. Voilà les convictions matérialistes fortement enfoncées dans les esprits par des faits accumulés qui produisent l'impression de coups de marteau puissants et répétés.

Les faits sous le gouvernement du fantôme idéaliste, restaient dispersés, chatoyants, et semblaient ne pas oser parler haut ni se montrer en face, de peur de cacher ou d'étouffer le maigre et chétif système qu'ils étaient appelés à défendre : ils ont maintenant trouvé leur maître. Comme un bon général d'armée, le matérialisme, ce système pratique qui va droit au fait, qui est

également ennemi des abstractions creuses et des vains scrupules, leur assigne à chacun leur rôle. Vous, faits anatomiques, vivisections, autopsies de cadavres, votre tâche, c'est de prouver, par votre accord avec une psychologie que vous êtes vous-même chargés de rédiger, que le cerveau est le seul sujet de la sensation; c'est de rendre cette opinion sensible et palpable; c'est de faire voir ou toucher les sensations elles-mêmes dans le cerveau.

Quant à vous, faits pathologiques, hallucinations, rêves, cauchemars, monstrueux délires et folies hurlantes, votre tâche, c'est de saper le témoignage de la conscience, de faire douter l'homme de lui-même, de lui donner le vertige, de l'obliger à demander grâce et à s'accrocher à ma doctrine pour échapper à la folie qui l'envahit. Il sera temps de lui montrer alors, pour le rassurer, que l'âme seule est une illusion, et que ce qui se sent et se touche est une réalité.

Voilà la vraie force, la vraie puissance destructive et funeste du livre de M. Taine. N'approchez pas imprudemment de cette redoutable machine, lecteurs inexpérimentés; elle vous broierait dans ses engrenages, et vous n'en sortiriez pas vivants, ou du moins vous ne conserveriez que la partie la plus basse de votre vie, la vie physique et animale.

Conscience, honneur, vertu, idéal, espérance et crainte de l'avenir, nobles et saintes affections, tout vous serait arraché sans pitié; transformés, comme les compagnons d'Ulysse par la baguette de Circé, en animaux immondes, votre âme, votre intelligence et votre cœur seraient anéantis, il ne nous resterait qu'une chair brutale et inassouvie, révoltée contre toute règle, et ne cherchant qu'à se vautrer dans l'unique recherche des sensations physiques et dans la satisfaction exclusive de ses appétits gloutons.

Nous le répétons encore, nous n'imputons pas à M. Taine ce résultat. Ce n'est pas de sa faute si l'effet de son livre est celui que nous venons de signaler. C'est l'effet de la nature même des choses : c'est une nécessité qui s'est imposée à l'auteur. Voulant attaquer le spiritualisme et s'appuyer pour cela sur des faits expérimentaux et palpables, essayant de créer, non une simple élucubration philosophique, mais un système populaire et pratique contraire au spiritualisme, il ne pouvait pas éviter de

tomber dans le matérialisme. Il a pu lui-même conserver ses propres convictions, mais sa polémique va plus loin que sa pensée; le monstre qu'il a évoqué est plus fort que lui et ne lui obéit plus. Il est et il restera un ingénieux et subtil idéaliste; mais les disciples qu'il fera seront nécessairement pour la plupart de vulgaires et ignobles matérialistes.

Ce nouvel aspect de la doctrine de M. Taine nous oblige à compléter par quelques considérations nouvelles, la réfutation que nous avons déjà faite en partie de ses arguments.

III

Il est raconté dans l'antique fable que lorsque Protée avait pu par un moyen quelconque être forcé à se montrer sous sa forme naturelle, il était vaincu et qu'il était aisé de lui arracher ses secrets.

De même, du moment que la démonstration du matérialisme contenue dans le livre de M. Taine est clairement dégagée et mise sous la forme de propositions distinctes, il devient aisé de la réfuter et de montrer que cette machine si puissante en apparence est bien moins redoutable en réalité qu'elle ne semble au premier abord.

Toute la démonstration consiste en deux thèses distinctes.

La possibilité de l'illusion du moi qui se prouve par la théorie de la connaissance et le témoignage des fous, hallucinés, noctambules et somnambules.

La nécessité de l'illusion du moi qui résulte de ce que le vrai sujet de la sensation est le cerveau, proposition prouvée d'ailleurs par l'accord merveilleux entre la mécanique des sensations et des images, et la mécanique des mouvements cérébraux.

Discutons séparément chacun de ces deux points.

Nous avons déjà parlé du témoignage des hallucinés et des fous, et nous avons indiqué à quelle condition il doit être admis dans la science. Nous avons dit que nous consentions à les écouter, pourvu qu'ils viennent isolément, bien et dûment atta-

chés, si cela est nécessaire, accompagnés de gardiens raisonnables et conduits chacun par un médecin aliéniste qui les connaisse bien et nous explique l'origine et le caractère de leur folie.

Nous nous refusons absolument à les laisser venir en troupe, sous la conduite d'un philosophe qui semble en avoir peur, pour nous assourdir de leurs clameurs et nous communiquer la contagion de leur folie, en se donnant, avec le consentement de leur guide, pour les représentants de l'humanité tout entière.

Interrogés de la première manière, l'un après l'autre, et leur témoignage étant soumis au jugement d'un tribunal de gens raisonnables, ils peuvent apporter à la science des documents précieux. Mais ils ne pourront jamais, fussent-ils tous d'accord, nous convaincre de la fausseté du témoignage universel de la conscience des gens sensés, au sujet du fait élémentaire et primitif de leur propre existence. Que chacun d'eux se croie empereur ou pape, que l'un se croie Alexandre et l'autre Boudha, que l'un croie être alternativement deux personnes, cela peut être fort intéressant à savoir, mais cela ne diminue pas d'un iota la parfaite certitude où je suis, que je ne suis ni César, ni Alexandre, ni Boudha, ni deux personnes, mais que je suis une seule et unique personne, identique à elle-même, permanente, simple et responsable de tous ses actes. Cette certitude est la mienne; elle est celle de tous mes voisins non aliénés, je la lis dans leurs yeux, et je suis pleinement convaincu, par l'accord de ma pensée et de la leur, que je suis dans la vérité et que c'est à bon droit que les fous sont enfermés.

Interrogés au contraire selon le procédé de M. Taine, admis à parler, non chacun en leur nom propre, au nom de sa propre folie, mais au nom de l'humanité ; admis à présenter leurs hallucinations et leurs visions comme la règle et le procédé normal de la connaissance humaine, ces fous et ces hallucinés pourront bien ébranler le témoignage de notre conscience, mais ce ne sera plus au profit du matérialisme ou de l'idéalisme ; ce sera au profit du plus absolu scepticisme. C'est l'expérience tout entière qu'ils détruiront, et les corps comme les esprits, plus tôt même que les esprits seront anéantis par leur puissance destructive et enragée. C'est la raison de l'humanité tout entière qui périra ;

les fous deviendront les maîtres et n'obéiront plus à leurs gardiens, ou plutôt les gardiens eux-mêmes, entraînés par l'exemple, se mettront à déraisonner comme ceux qu'ils conduisaient et l'univers deviendra une vaste maison d'aliénés.

Comment veut-on, en effet, que des facultés constamment et normalement hallucinatoires soient jamais dignes de foi? M. Taine nous dit que la perception est une hallucination vraie! Pourquoi vraie? Parce que son témoignage, mensonger par nature, se trouve en fait ordinairement d'accord avec la réalité.

Mais cet accord, comment M. Taine a-t-il pu le constater? Comment a-t-il pu atteindre cette réalité, si ce n'est au travers de cette faculté régulièrement hallucinatoire et foncièrement mensongère? Etant donné que l'illusion est la règle, la vérité devrait être une rare exception, mais cette exception elle-même serait impossible à prouver d'une manière quelconque. Qui ne connaît les arguments des sensualistes contre la possibilité, au moyen des facultés humaines, de connaître le monde extérieur. La simple supposition, la simple possibilité d'une illusion accidentelle de nos facultés, suffit à ces philosophes pour déclarer que nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes. Les défenseurs de la réalité de l'expérience externe leur répondent en soutenant que la véracité normale de nos facultés est évidente et que l'évidence est le signe de la vérité. Mais voici un disciple de Condillac qui vient nous dire à la fois que nous ne connaissons le monde extérieur qu'au travers de nos sensations, que nos sensations sont hallucinatoires et mensongères par nature, et que cependant nous connaissons exactement le monde extérieur. La nature, dit-il, nous trompe pour nous instruire ; mais quand nous trompe-t-elle, quand nous instruit-elle? A quel signe distinguer ses enseignements vrais de ses mensonges ? M. Taine a-t-il reçu d'elle sur ce point quelque particulière révélation ?

Comment veut-il d'autre part que nous croyions à la véracité de notre mémoire sur les faits passés, quand nous devons admettre qu'elle nous trompe toujours sur le fait principal de notre identité ? De quel droit diviser ainsi son témoignage, et à qui s'adresser pour garantir la parole d'une faculté qui ne cesse de mentir? C'est encore à la nature qu'il faut s'adresser sur ce

point ; seulement, il faudrait encore qu'elle daignât nous dire quand elle parle sérieusement ou quand elle se moque de nous.

Ainsi, les cas pathologiques, la folie, l'hallucination, considérés comme des exceptions, ne prouvent rien contre la règle, c'est-à-dire contre la certitude de notre personnalité ; considérés comme la règle, ils prouvent trop ; ils détruisent le matérialisme comme le spiritualisme, l'anatomie du cerveau comme la psychologie. Il faut choisir : ou céder la place aux fous, les faire magistrats, professeurs, docteurs de l'humanité ; ou bien les renfermer dans les hôpitaux et les examiner à part comme de simples cas tératologiques.

Il n'est donc nullement vrai que leur témoignage prouve que le moi peut être une illusion. Leur témoignage, en bonne science expérimentale, ne prouve rien du tout contre celui des gens raisonnables. L'accumulation de faits de ce genre est un pur artifice oratoire destiné à troubler et à agiter l'esprit du lecteur ; ce n'est pas une preuve philosophique sérieuse.

Cet artifice n'est d'ailleurs pas nouveau. C'est celui des sceptiques de tous les temps. Pyrrhon, Ænésidème et Bayle ont déjà usé de ce moyen et cherché à persuader à l'homme que la veille n'est pas plus certaine que le rêve, et la raison que la folie. Mais l'humanité ne les a pas écoutés ; elle a continué à croire en elle-même et à enfermer les fous, à ne pas tenir compte des rêves et à poursuivre la recherche de la vérité ; elle a passé à côté de ce monstre imaginaire sans daigner le combattre, comme les armées européennes ont passé devant les dragons de carton peint des armées chinoises. Pour être restauré à neuf et orné d'inscriptions menaçantes et de figures terribles empruntées à la science médicale moderne, ce vieil argument sceptique n'a pas changé de nature. Les matérialistes le savent bien eux-mêmes, et leur croyance aux corps et à la partie sensible et grossière de leur être n'est nullement ébranlée par le fantôme qu'ils opposent au spiritualisme ; ils rient eux-mêmes de l'épouvantail qu'ils dressent pour effrayer leurs adversaires.

Donc le premier point, à savoir que la personnalité humaine pourrait être une illusion n'est nullement établi. Au contraire,

appuyée sur le témoignage de la conscience, l'existence de cette personnalité est certaine et indubitable.

Dès lors, le second point de la théorie, l'identité du cerveau et du sujet des sensations et de la pensée, s'écroule également. Les sensations, ne pouvant appartenir qu'à un moi sentant, ne peuvent être les phénomènes d'un simple cerveau. Le cerveau ne peut être que leur condition. L'expérience interne, rétablie dans ses droits légitimes, ne peut plus être détruite par une induction tirée de l'expérience externe.

Que dirons-nous maintenant de cet accord si exact entre le physique et le moral, entre l'évolution des sensations et des images et la propagation des mouvements cérébraux?

En premier lieu cet accord, fût-il réel, ne prouverait nullement la thèse de l'auteur. Il prouverait seulement que les deux ordres de faits, qui, d'un commun aveu, sont la condition l'un de l'autre, sont parfaitement correspondants. Il ne prouverait nullement qu'ils appartiennent à un même sujet.

Mais en outre, il est facile de voir que cet accord est beaucoup moins frappant que l'auteur ne le dit. Son analyse physiologique et anatomique, exacte et scientifique en grande partie, contient un notable mélange de pures hypothèses, et son analyse psychologique est très incomplète et par là même tout à fait arbitraire.

Tout ce que dit M. Taine sur les centres sensitifs et leur rôle, sur la distinction des deux parties de l'encéphale, l'une qui correspond aux sensations brutes, l'autre à l'élaboration de ces sensations, est exact et conforme à la science.

Mais en est-il de même de l'homogénéité de la masse des lobes cérébraux, de cette déclaration que le cerveau est un *organe répétiteur et multiplicateur dans lequel les divers départements de l'écorce grise remplissent tous les mêmes fonctions?* N'est-ce pas se prononcer bien vite sur une question controversée, et cela contre la doctrine même qui sert si fréquemment d'argument aux matérialistes, celle de la localisation des facultés intellectuelles dans diverses régions du cerveau?

Mais passons, et admettons l'homogénéité et la similitude de rôle des diverses parties des lobes cérébraux, s'ensuit-il que la

substance grise, organe des fonctions intellectuelles, ne fasse que répéter et multiplier les mouvements moléculaires des centres sensitifs ? Ici nous pouvons invoquer M. Taine contre lui-même. Il nous dit, à la page 313 : « L'action des cellules corticales est la condition suffisante et nécessaire des images, partant de toute connaissance ou idée. Le scalpel, le microscope et l'observation physiologique ne peuvent aller plus loin sans tomber dans des hypothèses ; nous ne pourrons ni définir cette action, ni préciser cette propagation : tout ce que nous savons, c'est qu'il s'agit ici d'un mouvement moléculaire. »

On le voit donc, selon notre auteur lui-même, on ne peut préciser la propagation de l'action qui, émanant des centres sensitifs, ébranle les lobes cérébraux, sans tomber dans des hypothèses. Dès lors, de quel droit affirme-t-il que cette propagation n'est qu'une répétition ou une modification des premiers mouvements ? Pourquoi n'y aurait-il pas, comme la conscience l'atteste, une véritable activité intellectuelle provenant d'un principe interne, et pourquoi cette activité ne modifierait-elle pas directement l'état des lobes cérébraux, et n'y provoquerait-elle pas des mouvements spéciaux, tout différents de la simple répétition des mouvements des centres sensitifs, de même qu'elle produit des idées tout autres que les sensations.

Il est évident que M. Taine s'est laissé entraîner par l'esprit de son système, et qu'il a dépassé la borne qu'il s'était lui-même posée ; qu'il a vu dans le cerveau beaucoup plus que ce que la science y découvre, qu'il est entré imprudemment sur le terrain du véritable inconnaissable en affirmant ce que personne n'a vu ni ne pourra probablement jamais voir, à savoir ce qui se passe à l'intérieur du cerveau pendant l'exercice de la pensée.

Il a donc dû, pour établir l'accord si exact dont il parle, ajouter aux données expérimentales de la physiologie. Mais en revanche, il a été obligé de retrancher une portion capitale des données de l'expérience psychologique.

Il n'est pas besoin en effet d'avoir des connaissances spéciales, il suffit d'avoir du bon sens et d'observer de bonne foi pour reconnaître les immenses lacunes de la théorie psychologique que nous avons exposée au commencement de ce chapitre.

Comment accepter en effet cette division des phénomènes psychologiques en sensations et images, complétée par la théorie des signes ou substituts mentaux ! Quoi ! tout ce qu'il y a dans l'homme, considéré au point de vue moral, doit se réduire à une de ces trois choses : Sensation physique provenant de l'un de nos cinq sens. Image qui n'est que la reproduction spontanée et hallucinatoire d'une sensation physique. Signe ou substitut, c'est-à-dire simple mot, simple son expressif, destiné à rappeler des images ou des sensations !

Quoi ! toutes les jouissances, toutes les peines de l'humanité, tout ce qui la ravit ou la torture, c'est encore toujours une de ces trois choses : 1° sensation physique appartenant à la troisième espèce des sensations du toucher ; 2° image ou reproduction d'une telle sensation ; 3° signe ou substitut mental d'une telle sensation !

Quoi ! l'activité de l'homme n'est rien ; il est purement passif; il ne fait que recevoir et répéter des sensations ! Cet être qui remue le monde, qui mesure le firmament, qui s'est emparé de la foudre, il est l'humble serviteur des impressions sensibles, ou plutôt il n'est rien ; il n'y a dans ce qu'il croit être rien de réel que les impressions sensibles elles-mêmes !

L'idéal, la vertu, la conscience, l'héroïsme, la liberté, ces termes généraux et abstraits, ces idées qui remuent le monde social avec plus de violence que les ouragans et les cyclones n'agitent le monde physique, que sont-elles donc ? Quelle place ces notions occupent-elles dans la théorie de notre auteur ? ce ne sont pas des sensations physiques ; ce ne sont pas des images de ces sensations! Ce ne sont donc que des signes et des substituts mentaux.

Mais un signe est le signe de quelque chose ; de quoi ces termes sont-ils le signe ? De sensations physiques évidemment. Seulement alors le signe est faux et mensonger; tous les hommes l'interprètent autrement. Mais qu'importe, cela rentre dans la théorie générale des illusions et de l'hallucination. Les hommes se trompent tous et toujours, Brutus seul a eu un éclair de raison quand il s'est écrié : Vertu, tu n'es qu'un nom !

L'âme humaine, l'âme du poète, ce merveilleux instrument

qui vibre à l'unisson de toutes les beautés cachées du monde entier, le génie de l'artiste qui crée ces figures surhumaines et ces types idéaux qui ravissent la postérité, que sont-ils devenus dans la nouvelle psychologie ? Un misérable phonographe qui répète spontanément la phrase que les sens lui ont dite, un écho insensible et inintelligent qui redit en l'affaiblissant l'air qui a été chanté devant lui, un pauvre perroquet qui articule les mots qui lui ont été serinés par le mouvement intestin des centres sensitifs. Comment pourrait-il y avoir autre chose, puisque toute la connaissance humaine se réduit à ces trois choses : 1° sensation physique produite par l'ébranlement des centres sensitifs ; 2° image ou reproduction de la sensation ; 3° signe ou substitut mental de la sensation.

Une telle psychologie ne mérite pas d'être discutée. Condillac faisait tout sortir de la sensation, mais du moins il admettait que la sensation était transformée. Selon M. Taine, elle n'est que reproduite mécaniquement.

On comprendrait qu'une telle psychologie fût l'œuvre d'un anatomiste de profession qui, l'œil toujours fixé sur son microscope, aurait oublié par la préoccupation exclusive d'une espèce de faits tous les autres objets de l'expérience.

Mais qu'elle soit l'œuvre d'un critique d'art, d'un historien, d'un homme qui, par devoir de profession, considère habituellement l'humanité par son côté le plus élevé, par son côté moral, cela paraît vraiment étrange. Il y a là, il faut le dire, un phénomène mental très curieux, un véritable problème psychologique.

Ce problème sera aisément résolu si nous nous rendons compte de la méthode d'observation de l'auteur. On a reproché à la théologie catholique d'avoir dit que la philosophie devait être sa servante. M. Taine semble être d'un autre avis ; selon lui, la philosophie serait l'humble servante et la docile élève de l'anatomie et de la physiologie. En d'autres termes, sa méthode d'observation, à lui, pour connaître l'âme, c'est de regarder le corps.

Voici, en effet, comment, selon ce que je me représente, M. Taine a dû faire le travail préparatoire de son premier livre.

Il a commencé par s'abstraire entièrement de toute espèce de

circonstances extérieures, de toute réalité concrète, afin sans doute de se dépouiller de toute espèce d'illusions. Il a oublié qui il était, ce qu'il faisait dans le monde, sa famille, ses affections, ses préoccupations habituelles. Il a fait couler également les eaux du fleuve de Léthé sur tous les objets de ses études journalières, sur les pensées et les raisonnements des philosophes, sur l'art, sur la poésie, sur les évènements historiques, sur les caractères des héros et des scélérats, en un mot, sur tout ce qui a un rapport quelconque avec l'humanité considérée du côté moral et intellectuel.

Cette première préparation consciencieusement accomplie, la plaque photographique de son intelligence dûment nettoyée, il est allé voir un de ses amis, anatomiste de profession, et lui a tenu à peu près ce langage : Mon cher ami, j'ai l'intention d'écrire un livre sur l'intelligence humaine. Or, je ne sais pas du tout ce que c'est que l'intelligence humaine ; car j'ai eu soin de me débarrasser de tous mes préjugés sur ce sujet, et d'oublier tout ce qui m'a été appris et tout ce que je croyais savoir. Cela ne laisse pas que de m'embarrasser un peu.

Mais vous, qui êtes anatomiste, vous devez probablement très bien connaître l'homme ; voulez-vous me tirer d'embarras ?

Voulez-vous me donner des leçons ?

Très volontiers, répond le savant ; et aussitôt il lui ouvre un cerveau mécanique, lui en démonte toutes les pièces, puis il lui explique sur un écorché en cire, la place des différents nerfs et l'origine des diverses sensations.

Comme un écolier docile, notre philosophe inscrit sur son carnet les renseignements précieux qui lui sont fournis : Sensations totales de l'ouïe, sensations de la vue, sensations musculaires, sensations de contact et de température : le plaisir et la douleur, espèce des sensations du toucher.

Rentré chez lui, il prend une grande feuille de papier, et arrange sous forme de cadres emboîtés l'un dans l'autre, toutes les données qu'il vient de recueillir.

Puis il se dit avec satisfaction : voilà mon travail aux trois quarts fait. Je sais maintenant par la science ce qu'est en réalité l'intelligence. Il ne me reste plus qu'à rectifier quelques

illusions et à faire rentrer dans les cadres que je viens de tracer les différents mots de la langue humaine. Analyser, je l'ai dit ailleurs, c'est traduire. Traduisons donc toute la psychologie vulgaire de manière à ce qu'elle s'accorde avec la vraie psychologie, celle qui est un simple corollaire de l'anatomie.

Tel est le procédé que semble avoir employé notre auteur; la méthode une fois comprise, tout s'explique. On comprend pourquoi il a laissé de côté, sans en parler, tant de faits psychologiques, considérés jusqu'alors comme évidents; c'est qu'ils ne rentraient pas dans la théorie ; ils n'avaient pas le droit d'exister. Si certains mots ont été barrés et non traduits, c'est qu'ils étaient intraduisibles.

On comprend surtout pourquoi la psychologie ainsi construite s'est trouvée dans un merveilleux accord avec la physiologie et avec l'anatomie; est-ce qu'il ne convient pas à un élève de répéter fidèlement sa leçon ?

Néanmoins, cette destruction des vieux préjugés, cette réduction des illusions morales à des vérités physiques, n'a pas dû se faire sans quelques luttes et quelques résistances. M. Taine nous apprend lui-même que les images, une fois logées dans le cerveau, ont une tendance à renaître, même après de longs intervalles de temps. Je suppose donc qu'un certain nombre d'images illusoires, désignées par ces vieux mots : honneur, vertu, liberté, personne humaine, ont dû renaître de temps en temps, et qu'il a fallu quelque peine pour les obliger à se plier aux exigences de la philosophie renouvelée.

Il a dû y avoir quelques révoltes, quelques résistances, quelques dialogues orageux avant que tout ne soit rentré dans l'ordre scientifique; elles ont dû se plaindre, ces idées, avant de se résigner à n'être que des sensations physiques, des copies de ces sensations, ou des signes de ces sensations.

En réfléchissant sur le sort de ces idées, je me suis rappelé un vieux conte que j'ai entendu dans mon enfance. Selon cette fable bizarre, mais ayant, comme on le verra, un sens philosophique, un homme dont la perspicacité intellectuelle n'était pas la qualité dominante, tomba un jour à la mer, et s'étant engagé dans les filets d'un pêcheur fut tiré sur le sable comme un pois-

son. Là-dessus, un philosophe (il y en avait déjà en ce temps-là) lui tint ce discours : mon ami, vous êtes un esturgeon. Notre homme proteste de toutes ses forces. Alors le philosophe lui dit : Écoutez mon raisonnement. Il n'y a que trois sortes de bêtes qui soient prises ainsi dans les filets, les baleines, les harengs et les esturgeons. Êtes-vous une baleine ? Non répondit le pauvre homme, tout ébahi. Êtes-vous un hareng ? Non. Alors vous êtes un esturgeon. Sur quoi, l'homme réfléchit, et trouvant le raisonnement juste, répondit : c'est vrai, je suis dans mon tort.

C'est ainsi que je me représente les belles idées qui ont réjoui ou passionné le cœur des hommes, l'honneur, la vertu, la liberté, la personnalité humaine, empêtrées et se débattant dans les filets du matérialisme. Ecoutez, idées rebelles, leur dit le philosophe, je vais vous enseigner ce que vous êtes. Il faut d'abord poser comme principe qu'il n'existe que trois catégories de phénomènes psychologiques, les sensations physiques, les images de ces sensations, et les signes ou substituts mentaux, c'est-à-dire de simples mots. Or, maintenant, idées indisciplinées, dites-le moi, êtes-vous des sensations physiques ?

Pour qui nous prenez-vous, répondent avec indignation les idées ? Comment osez-vous nous comparer à des objets si grossiers ? C'est nous faire injure.

Alors, êtes-vous les images reproduisant ces mêmes sensations ?

Que dites-vous ? Comment serions-nous les images d'objets si inférieurs à nous ? Cessez de nous insulter.

Alors, mes pauvres idées, je suis obligé de vous dire la vérité ; il m'en coûte, mais j'y suis forcé ; vous n'êtes que des signes, des substituts mentaux, c'est-à-dire que des mots.

Qu'osez-vous dire encore ? Nous ne serions que des mots, nous que l'humanité adore, nous, pour qui des milliers de héros n'ont pas craint de verser leur sang ?

J'en suis fâché, reprend le philosophe, mais mon raisonnement est invincible. D'abord, comment voulez-vous savoir ce que vous êtes ? Cela ne vous regarde pas ; c'est l'affaire de la science ; vous ne savez pas l'anatomie du cerveau, comment voulez-vous

connaître votre propre existence? Vous n'avez d'ailleurs pas encore compris le premier principe de la science, à savoir que toute connaissance commence par l'illusion, et s'achève par la rectification. Vous êtes encore dans l'illusion.

C'est dans l'illusion que vivaient les hallucinés qui sont morts pour défendre votre chimérique existence. La rectification, c'est la science qui l'apporte. Or, la science, la vraie science de l'homme, l'anatomie, a déclaré qu'il n'y a que trois sortes de phénomènes internes, les sensations provenant des cinq sens extérieurs, les images de ces sensations, et les signes ou substituts, c'est-à-dire de simples mots. Donc, idées infortunées, je le regrette pour vous, mais je n'y puis rien : puisque vous ne voulez être ni des sensations physiques, ni des images de ces sensations, il faut vous résigner à n'être que des mots. Quant à toi, idée rebelle et perverse, qui t'insurges toujours, idée acharnée, qui veux exister malgré la science, idée absurde du moi humain, non seulement tu n'es qu'un mot, mais tu n'es, sache-le bien, c'est au nom de la science que je parle, tu n'es qu'une illusion métaphysique.

Sur ce, les idées hésitèrent, se concertèrent ensemble, et ne trouvant rien à répondre, ne voyant pas comment se dégager du filet qui les enveloppait, elles se soumirent humblement en disant : nous sommes dans notre tort.

C'est ainsi que se termina cette discussion, que les entités scolastiques rentrèrent dans l'ordre voulu par la science, et que l'homme, bien convaincu désormais de l'illusion de son existence, commença pour la première fois à se connaître lui-même.

Nous avons donné à notre pensée une forme plaisante ; mais n'est-il pas vrai que le fond en est parfaitement exact? M. Taine n'iguore certainement pas la valeur réelle, la puissance effective de toutes ces nobles idées. Quand il parle de l'homme en historien ou en critique, il analyse, quelquefois avec parti pris, mais souvent avec subtilité, profondeur et exactitude, les différentes face de la nature humaine. Les hommes qu'il fait vivre devant nos yeux sont de véritables hommes, avec leurs passions, leurs vices, leurs vertus et leurs caractères. Cependant son analyse psychologique décrit évidemment des êtres artificiels tout diffé-

rents des véritables humains. Comment a-t-il pu construire une théorie si différente de la réalité qu'il étudie avec tant de soin ? Comment le philosophe est-il en lui si différent de l'homme, de l'historien et du peintre? Il n'y a réellement pas d'autre explication que celle que nous en avons donnée.

La philosophie spiritualiste avait pendant longtemps trop négligé l'étude du corps humain ; elle s'était renfermée d'une manière trop exclusive dans l'examen des faits internes. Passant à l'extrême opposé et ébloui par les progrès de la science de la matière, M. Taine a cru pouvoir trouver dans cette science ce qu'elle ne contient pas, la connaissance de l'esprit.

Il ne s'est pas aperçu qu'il en savait plus sur l'homme, par son expérience personnelle et par ses propres études, que les savants qu'il a consultés ne pouvaient lui en apprendre. Son erreur est une erreur de méthode et une méprise sur le véritable point de départ de la psychologie. Une fois entré dans cette voie funeste, il y a persévéré jusqu'au bout, ne s'apercevant pas de l'immense écart entre sa théorie d'une part, et d'autre part sa propre expérience, et, nous voulons le croire, sa propre conviction pratique. C'est ainsi qu'il en est arrivé à employer au profit d'un grossier système, différent de celui qu'il soutient lui-même, sa puissance de logique et son talent de grouper et de faire parler les faits.

Il restera un frappant exemple de la nécessité absolue d'écouter le bon sens quand on veut être philosophe. Son erreur sera aussi la démonstration du principe fondamental que la science de l'homme ne peut être le résultat, ni de l'étude exclusive des faits physiques, ni de la pure logique ; mais que l'homme ne peut être bien connu que si c'est l'homme même qui l'étudie ; que tous les faits de diverse nature doivent être examinés, que toutes les facultés humaines, la raison, l'expérience, le cœur, la conscience et l'imagination doivent être interrogés, si l'on veut résoudre d'une manière exacte le grand problème posé par la sagesse antique : connais toi toi-même; γνῶθι σεαυτόν.

IV

Terminons ici notre démonstration.

La discussion détaillée que nous avons faite de certaines objections n'a fait que confirmer nos prévisions, ou plutôt que vérifier ce qui était déjà pour nous une certitude absolue, une vérité rigoureusement démontrée.

La première des expériences internes et par conséquent la première des expériences de toute espèce, car nous nous connaissons nous-mêmes avant de connaître autre chose; la première des expériences internes nous a montré directement, primitivement, sans aucun raisonnement, sans aucun intermédiaire, notre moi, notre personne vivante, réelle et durable, notre substance identique se manifestant à elle-même, avec une pleine, une complète, une lumineuse évidence.

Elle s'est manifestée avec tous les caractères d'une substance : permanence, identité, unité dans son fonds, variété et succession dans ses phénomènes, individualité, réalité concrète, antériorité de nature par rapport à tous ses phénomènes. Elle s'est manifestée comme l'un des types mêmes de la substance, de sorte que cette expérience primitive et fondamentale est la justification pleine et entière de toutes les notions de bon sens que nous avons exposées dans notre premier livre. Ces notions jaillissent donc de la pure source de l'expérience ; elles portent le cachet et sont marquées au poinçon de la nature qui, quoi qu'en disent certains philosophes, est véridique et non trompeuse.

Ce témoignage de la conscience, absolument primitif, est d'ailleurs au-dessus de toute attaque. Il ne peut être attaqué par aucun raisonnement, car il est antérieur à tout raisonnement. Il est antérieur à l'abstraction elle-même ; il est antérieur au langage ; et les mots de sensation, de pensée, de volition, n'entrent dans

la circulation qu'à titre de fragments idéaux déjà détachés de cette donnée primitive.

Ce témoignage ne peut être attaqué par aucune autre expérience, car la conscience est la seule et unique faculté qui perçoive les faits internes ; et la conscience, dans son état sain, régulier et normal, ne cesse pas d'attester hautement notre propre personnalité.

Inattaquable et indestructible en droit, ce témoignage de la conscience triomphe en fait de toutes les objections.

Au sensualisme, qui veut l'esquiver, il répond : Faites attention ; définissez vos termes, revenez de l'abstrait au concret ; du signe à la chose signifiée ; si vous agissez ainsi, et la logique vous y oblige, vous me rencontrerez à la source même de votre pensée.

Au matérialisme, qui le contredit au nom de l'expérience externe, il répond : L'expérience externe est incompétente ; elle ne saisit ni la pensée, ni la sensation, elle ne saisit que ses signes et ses conditions.

A ceux qui invoquent contre la conscience régulière et normale, les hallucinations, les monstruosités, les accidents de la conscience, le bon sens, appuyé sur la pratique continuelle des hommes de science, répond : l'accident ne peut prévaloir contre la loi, le rêve contre la veille, la folie contre la raison.

Donc, si nous voulons suivre la méthode expérimentale, si nous voulons partir des faits et nous appuyer sur les faits , c'est le fait de conscience, c'est-à-dire la perception directe de notre personne, de notre substance vivante, qui doit être le point de départ de notre science.

Mais ce point de départ ne doit pas être unique et isolé. Appuyer la science sur le fait de conscience tout seul comme l'a fait Descartes, ce serait lui donner une base trop étroite. Il est une autre expérience primitive, celle qui nous fait connaître les corps. Il est un autre fait, parallèle et équivalent au fait de conscience, c'est le contact et la vue distincte des objets matériels. C'est sur ce second fait que nous devons maintenant porter notre attention. Quand nous l'aurons mis en lumière, comme nous avons montré à tous les yeux le fait de conscience, nous

aurons démontré notre thèse fondamentale que nous énonçons ainsi : les substances ne sont ni des êtres chimériques, ni des entités cachées, ce sont les premiers objets de l'expérience, ce sont des réalités directement observables.

LIVRE IV

THÉORIE DE LA PERCEPTION

CHAPITRE PREMIER

DE LA CONNAISSANCE DES CORPS. — POSITION DE LA QUESTION

I

Les corps peuvent-ils être connus par la science expérimentale? Les corps sont-ils des substances?

Telles sont les deux questions que nous avons résolues affirmativement et que nous nous sommes réservé d'approfondir.

Au premier abord, il semble que notre opinion soit inattaquable Elle a pour elle la plus frappante des évidences, l'évidence palpable, tangible, l'évidence type. C'est une évidence qui n'exige pas, comme celle du moi humain, un retour sur soi-même, une réflexion, un acte d'attention volontaire. Elle nous vient du dehors, elle nous saisit comme malgré nous, elle entre tout droit dans notre intelligence.

Ce n'est pas non plus une évidence personnelle et solitaire, qu'il faille exciter chez autrui par des paroles. Elle est au contraire éminemment communicable et publique.

Placez mille personnes dans un amphithéâtre, laissez-les se livrer à leur croyance naturelle : avant toute réflexion et toute étude métaphysique, toutes verront l'acteur qui est sur la scène, le professeur qui leur parle. Toutes croiront directement percevoir une réalité concrète, une substance.

Amenez ces personnes l'une après l'autre devant un globe

solide en leur disant de le toucher, toutes percevront de la même manière, une même et unique réalité.

Et cependant, chose étrange, cette évidence si frappante, cette vérité de bon sens si indubitable, est depuis un quart de siècle le point de mire des attaques d'un grand nombre de philosophes. Elle est considérée par certains esprits appartenant aux écoles les plus opposées, à l'école spiritualiste aussi bien qu'à l'école positiviste, comme une doctrine surannée, un vieux préjugé dont il n'y a pas lieu de tenir compte. Ceux qui nient les réalités invisibles sont d'accord sur ce point avec un grand nombre de ceux qui les défendent.

Nous n'essayerons pas d'expliquer complètement l'origine de cet abandon d'une notion si vulgaire et si simple ; nous pouvons cependant en indiquer un des motifs principaux.

Pleinement évidente par cette évidence concrète du bon sens, qui est le point de départ de toute science, l'existence des corps soulève, quand on vient à la scruter philosophiquement, de graves problèmes. L'étendue, l'espace, l'atome, la force, contiennent des mystères. La perception des corps, cette faculté qui sort de nous-mêmes pour nous dire ce qui est en dehors de nous, est difficilement explicable. Les progrès de la science, en expliquant plus clairement la nature du son et de la lumière, ont semblé mettre en question d'antiques croyances du bon sens, et ébranler son autorité.

Or, par suite de ce défaut de méthode que nous avons signalé, la plupart des philosophes modernes se sont cru le droit ou même le devoir de mettre les problèmes profonds sur le même pied que les notions premières et évidentes, d'ébranler le connu au profit de l'inconnu. Les savants, éblouis par leurs découvertes et peut-être secrètement satisfaits d'enlever au vulgaire et de se réserver à eux-mêmes la connaissance du monde visible, se sont prêtés à des interprétations métaphysiques réellement contraires à la science, parce qu'elles sont contraires au bon sens, source de toute science.

Il faut le dire aussi, les deux grands défenseurs modernes de l'existence des corps avaient exagéré leur doctrine, avaient tranché imprudemment des questions qu'ils auraient dû laisser douteuses,

et n'avaient pas tenu compte des corrections et des limitations que peuvent et doivent subir les notions du bon sens, pour s'adapter au progrès général de la connaissance humaine. Reid avait non seulement négligé, mais formellement nié le rôle des sensations comme signes des corps réels et comme moyens de la perception ; sa doctrine s'est trouvée contredite par l'expérience scientifique. M. Royer-Collard, en voulant imposer d'autorité son espace objectif coéternel à Dieu et indépendant de lui, avait légitimement inquiété les métaphysiciens spiritualistes et provoqué ainsi une réaction contre ses propres idées.

Nous espérons, par une application prudente de la méthode que nous avons exposée, rétablir d'une manière évidente l'accord entre le bon sens, la science, et la vraie philosophie, résoudre les problèmes simples, et reléguer les questions profondes et insolubles à leur vraie place, dans cette région éloignée où la philosophie n'avance qu'en tremblant et où l'esprit humain est obligé de reconnaître sa faiblesse native.

Exposons d'abord avec le plus de clarté possible, l'opinion qui nous paraît vraie, la doctrine du bon sens séparée des systèmes spéciaux et discutables des philosophes ; nous exposerons ensuite la doctrine directement opposée à la nôtre sur ce point, et nous poserons ainsi avec clarté la question que nous devons résoudre.

II

Le premier point de la croyance du bon sens, c'est l'objectivité de l'étendue.

L'étendue, selon le bon sens, existe comme nous la voyons et où nous la voyons. Les lieux distincts en apparence sont distincts en fait. La géométrie est une science vraie qui s'applique exactement aux corps réels et à leurs relations.

L'étendue ainsi comprise se prolonge évidemment dans toutes les directions ; elle constitue l'espace auquel on ne peut concevoir de limites.

Cet espace est objectif ; il existe en dehors de notre pensée, c'est nous qui sommes dans l'espace, ce n'est pas l'espace qui est en nous.

Maintenant quelles sont les relations de cet espace avec l'Être suprême ? Est-il créé, ou coéternel à Dieu, ou fait-il partie de la nature divine comme l'a voulu Newton ? L'espace qui sans nul doute existe actuellement, et qui semble indépendant des corps qu'il renferme, existerait-il de la même manière s'il n'y avait absolument aucun corps ? Les lieux divers que nous ne distinguons entre eux que par leurs situations relativement à certains points de repère concrets et matériels, existeraient-ils d'une manière absolue, et seraient-ils distincts lors-même qu'il n'y aurait aucun point de repère réel ?

Le vide que nous concevons à l'état d'intervalle entre des corps, pourrait-il être universel sans que l'étendue elle-même cessât d'être concevable ?

Nous ne traitons pour le moment aucun de ces problèmes profonds et qui donnent le vertige. Nous ne tranchons aucune de ces questions. Un grand nombre de philosophes de nos jours prétendent que l'étendue est toujours et nécessairement subjective et idéale. M. Royer-Collard a soutenu, avec une assez forte apparence d'évidence, que l'espace objectif est nécessaire d'une manière absolue. Pour nous, nous nous tenons entre ces deux opinions. Nous disons que l'espace objectif existe actuellement, qu'il est expérimentalement évident.

Nous nous réservons la liberté, si cela peut être utile, pour résoudre d'autres questions, d'admettre que l'espace avant la création du monde aurait pu n'exister qu'à l'état subjectif et idéal dans la pensée divine, et qu'il ne serait devenu objectif qu'en même temps que les corps [1].

Mais nous maintenons hors de toute contestation le point essentiel de l'existence objective actuelle de l'espace, tel qu'il nous apparait.

Notre seconde assertion, c'est l'existence des corps réels à titre de substances distinctes.

[1] Voir la note à la fin du chapitre.

Chaque corps, chacune de ces portions d'étendue, limitée de toute part, tangible ou visible, est à nos yeux une réalité distincte de toute autre, *une chose*, une substance.

Nous soutenons cela, mais nous ne disons que cela.

Nous ne nous prononçons pas sur la nature intime de ces corps distincts. Nous avons eu soin dans notre premier livre de bien établir que la notion de substance pourrait être appliquée à toute réalité même complexe, pourvu qu'elle ait une certaine unité et une certaine permanence.

C'est dans ce sens que nous disons que les corps sont des substances. Nous ne nous prononçons pas sur la nature de leurs éléments. Nous n'excluons ni le système d'Aristote sur la matière et la forme, ni le système des atomes, ni même certaines formes de dynamisme ou certains systèmes réduisant la matière à un ensemble de forces. Nous n'excluons aucun de ces systèmes, pourvu qu'ils se concilient avec notre principe général, c'est-à-dire avec l'existence de réalités distinctes l'une de l'autre, situées dans des régions limitées de l'espace, et terminées par des surfaces tangibles et visibles.

Si donc quelqu'un voulait soutenir le système de Boscowith, et réduire avec lui les corps à des groupes de points matériels sans dimensions, lesquels se maintiennent à des distances fixes les uns des autres par des forces attractives et répulsives, et excluent les corps étrangers par une force répulsive qui émane des points matériels les plus rapprochés de la surface apparente, nous ne considérerions pas ce système comme contraire à notre donnée générale.

L'ensemble des points matériels constituerait, en effet, une substance complexe, située dans une région de l'espace et terminée par une surface tangible, en prenant le terme de contact dans le sens large, en disant que deux réalités se touchent lorsqu'elles entrent dans la sphère de leur force répulsive moléculaire mutuelle.

Nous n'excluons donc pas absolument le dynamisme (bien que personnellement nous soyons opposé à ce système qui remplace les corps par des espèces d'abstractions creuses, et qui, de plus, est une pure hypothèse), mais nous exigeons qu'il se

concilie avec l'objectivité de l'étendue et la distinction des corps réels.

Ainsi, espace objectif contenant des corps réels distincts, telle est notre conception du monde visible.

Passons maintenant à la manière suivant laquelle nous arrivons à la connaissance de cette réalité extérieure.

Nous distinguons d'abord deux sortes d'observations externes, les unes portant sur des apparences, les autres sur des corps réels, c'est-à-dire sur des substances.

Nous appelons apparences la lumière, le son, et les autres objets d'observation analogues. D'après la notion première du bon sens, ces objets semblent à la fois être objectifs, extérieurs à nous, et ne pas être des substances ; le son, la lumière, nous semblent venir du dehors et ne pas être de véritables corps subsistants au dehors. La science a analysé ces objets étranges, et les a décomposés en deux éléments, l'un purement subjectif, quoique transporté en apparence au dehors par l'imagination et l'habitude, l'impression sonore ou lumineuse produite par l'activité de la rétine ou du tympan ; l'autre pleinement objectif et substantiel, mais tout différent, quant à sa nature, de cette impression elle-même, la vibration de l'air ou de l'éther.

Cette découverte scientifique a été, comme nous le montrerons plus loin, non la contradiction, mais la simple interprétation de la notion confuse du bon sens.

Quoi qu'il en soit, dans cette première espèce d'observations le bon sens vulgaire croit percevoir un objet extérieur apparent qui n'est pas une substance, et la science déclare que nous éprouvons une sensation dont la cause est externe et ne peut être connue qu'indirectement et postérieurement.

La seconde espèce d'observations porte sur des corps réels. C'est celle qui a lieu lorsque nous touchons ces corps ou lorsque nous les voyons de près, de manière à distinguer leur forme véritable, et surtout lorsque nous unissons la vue au tact.

Dans cette espèce d'observations, nous soutenons que c'est la substance matérielle elle-même, en d'autres termes, le corps, qui est directement observé et connu.

Nous ne nions point cependant que ce ne soit au travers de

certaines sensations subjectives que le corps ne soit connu. Nous ne prétendons pas, comme Reid l'a soutenu, que la perception et la sensation sont des faits parallèles et sans rapport direct entre eux, et que la perception consiste dans un jugement spontané et sans motif de notre intelligence, déclarant que tel corps se trouve en tel lieu.

Nous croyons au contraire que les impressions subjectives, les images formées par la rétine, les sensations musculaires et cutanées, sont des éléments essentiels de la perception ; que c'est au moyen de ces sensations que nous observons, et que notre observation consiste dans l'interprétation de ces sensations.

Mais nous soutenons que c'est cette interprétation même qui est l'observation externe primitive et directe; que ce que nous appelons voir ou toucher un corps, c'est précisément interpréter ainsi les sensations.

Nous soutenons que c'est le corps lui-même qui est connu, et non les sensations qui le révèlent. Le corps en effet est connu directement, spontanément, par l'effet naturel de notre activité intellectuelle. Les sensations qui révèlent les corps ne sont au contraire perceptibles que difficilement par une observation scientifique et par un effort d'attention. Tout homme sait qu'il existe des corps ronds ou carrés et les distingue aisément; les savants seuls savent par quelle succession de sensations musculaires le rond se distingue du carré dans la perception du tact; les sensations musculaires au travers desquelles se fait la perception du tact sont ignorées et inconnues de la plupart des hommes.

Il existe donc une immense différence entre les deux sortes de perceptions que nous avons distinguées.

Dans la perception des apparences, c'est l'impression apparente (subjective selon la science), c'est le son, la lumière, simple signe d'une vibration inconnue, qui sont directement observés et connus. Les causes réelles du son et de la lumière ne sont connues que plus tard par la science.

Dans la perception des corps réels, c'est la chose objective et distincte de nous qui est directement et clairement connue, bien qu'au travers de certains signes sensibles. Ce sont les signes sensibles, les images visuelles des deux yeux, et les sensations

musculaires du tact qui ne sont distinctement connues que postérieurement, par une analyse et une expérimentation scientifiques.

Dans la première espèce de perception, nous observons une sensation subjective, et la science en découvre plus tard la cause externe et objective.

Dans la seconde espèce de perception, nous observons un corps objectif et réel, et la science découvre plus tard les sensations et les signes subjectifs au travers desquels l'observation s'est faite.

C'est dans ce sens et avec ces explications que nous pouvons dire, sans crainte d'être démenti par les savants, que les corps qui sont des substances, sont l'objet direct de notre perception, et par conséquent le premier objet et le point de départ même de la science expérimentale qui étudie le monde extérieur.

Ainsi notre doctrine, ou plutôt celle du bon sens, contient quatre points, dont deux concernent le dehors proprement dit en lui-même, et deux la manière dont nous connaissons le dehors.

Les deux premiers points sont :

1° L'objectivité actuelle de l'espace.

2° L'existence réelle de corps distincts qui sont des substances.

Les deux points relatifs à notre connaissance sont :

1° La distinction des deux espèces de perception, la perception des apparences et la perception des corps.

2° Le fait que dans la perception des corps, c'est le corps lui-même qui est connu par une traduction des signes sensibles, traduction qui est l'observation externe elle-même.

Cette dernière assertion est, comme on le voit, précisément la thèse fondamentale de ce livre relative à la perception externe, à savoir que *l'expérience atteint directement les substances*.

Il est facile de reconnaître que nos diverses assertions sont liées entre elles.

En premier lieu, la dernière ne pourrait pas exister si les deux premières étaient fausses ; il serait impossible de connaître des corps, si ces corps n'existaient pas ; et ces corps ne peuvent exister que dans un espace objectif.

En second lieu, notre dernière proposition donne la clef de

notre connaissance du monde extérieur. Percevant directement certains corps par la spontanéité de notre intelligence, par un *acte psychique*, selon l'expression d'Helmholtz, traversant ainsi, par la force de l'intelligence et sous la direction de la nature, les signes sensibles, nous nous établissons tout d'un trait dans l'espace en dehors de nous.

Nous savons ce qui s'y trouve.

Nous connaissons clairement et avec évidence certains corps.

Cette connaissance est le point de départ pratique de notre science du monde extérieur. Personne ne peut commencer à étudier la physique ou l'histoire naturelle. avant d'avoir acquis par l'éducation cette première science pratique, qui consiste à savoir voir et à savoir toucher, c'est-à-dire à savoir dégager de ses sensations la connaissance des corps extérieurs.

Partant de ce point de départ, la science rayonne dans toutes les directions. Elle revient sur ses pas, et repassant d'une manière raisonnée par la route que l'homme a suivie instinctivement, elle étudie le mécanisme de la perception, elle observe les images, les sensations, les signes qui lui ont servi à connaître les corps. Elle se place d'autre part en présence des apparences mystérieuses du son et de la lumière, elle cherche ce qui se trouve derrière ces brillants fantômes. Comme elle est elle-même déjà établie par la perception directe des corps dans le monde objectif, on comprend qu'elle puisse établir des expériences comparatives entre les faits externes qu'elle perçoit et les faits internes que connaît la conscience. C'est ainsi qu'elle résout le problème de la nature du son et de la lumière, et nous fait connaître par une voie indirecte la cause de ces sensations, la vibration de l'air et de l'éther.

Ainsi tout s'accorde; notre connaissance peut être considérée comme vraie, d'abord à cause de son évidence, et ensuite parce que la marche de notre intelligence a été logique que le bon sens a été graduellement agrandi précisé et perfectionné par l'expérience technique et que nous avons toujours avancé du connu à l'inconnu.

Nous verrons que les systèmes contraires au nôtre ne peuvent

expliquer cette marche de la science et sont par conséquent anti-scientifiques.

III

Mais il est temps d'exposer ces systèmes. Nous commencerons par ceux qui sont radicalement opposés à la doctrine du bon sens; qui nient les quatre assertions que nous avons posées. Nous verrons ensuite s'il existe une situation intermédiaire, et s'il serait possible de nier notre dernière assertion sans détruire les premières.

Le premier principe des systèmes que nous combattons est la subjectivité de l'étendue. L'espace, selon cette doctrine, n'existe pas en dehors de nous ; c'est un grand fantôme créé par notre esprit ; la notion de l'espace et la croyance à sa réalité sont de simples états de conscience.

Ce que nous appelons vulgairement les corps, ou tout au moins tout ce qui peut être perçu par les sens dans les corps est subjectif comme l'espace lui-même. La forme, le mouvement, sont de simples apparences; l'impénétrabilité n'est qu'une sensation de résistance.

En conséquence, ce que nous appelons corps distincts ne sont que des groupes distincts des sensations visuelles et tactiles, lesquelles sont toutes subjectives et n'existent qu'en nous.

Une seule espèce de choses peut exister en dehors de nous, ce sont les causes de nos sensations.

De ces principes, il résulte évidemment que toutes les perceptions sont de même nature, et qu'il n'y a plus lieu, puisque tout ce qui est perceptible est simplement apparent, de distinguer une perception des apparences et une perception des réalités.

Toutes les perceptions sont semblables aux perceptions du son et de la lumière, telles que la science les a expliquées. Elles se composent d'un élément subjectif localisé au dehors par une illusion naturelle, et d'un élément objectif qui en est la cause inconnue.

Nous ne pouvons connaître directement que nos sensations. Nous ne pouvons aller au delà, si tant est que nous puissions y parvenir, que par un raisonnement inductif.

Subjectivité de l'étendue, subjectivité de toutes nos perceptions sensibles, tels sont les principes de ce système qui peut être formulé ainsi :

Tous les objets de l'expérience externe, y compris l'étendue, sont des sensations subjectives.

Les corps ne peuvent êtres connus que comme cause de nos sensations.

Les philosophes si nombreux de nos jours qui soutiennent ce système de l'étendue subjective se divisent en plusieurs classes distinctes.

Les uns déclarent que cette cause externe de nos sensations est inconnaissable et même chimérique. Ce sont les positivistes ou sensualistes purs.

D'autres disent que cette cause existe certainement, mais que nous ne pouvons pas en connaître la nature. Ce sont les semi-positivistes.

D'autres prétendent arriver à la connaissance de cette cause, et disent qu'elle se compose d'êtres actifs et multiples nommés forces. Ce sont les dynamistes.

Il est facile de s'assurer qu'il y a deux voies pour arriver à la connaissance de cette cause des sensations qui sont absolument fermées aux défenseurs de l'étendue subjective.

La première est l'induction comparative employée dans les sciences expérimentales. Cette induction consiste à observer d'abord le lien entre certaines causes et certains effets, pour remonter ensuite d'un effet connu à une cause inconnue. Ainsi ayant observé que les acides rougissent la teinture de tournesol, et voyant une liqueur qui rougit cette teinture, nous déclarons que cette liqueur est un acide. Ce procédé exige évidemment une comparaison antérieure et par conséquent un terme de comparaison de même espèce que la cause cherchée.

Pour trouver la cause d'un phénomène, il faut avoir observé la cause d'un phénomène semblable. Or, dans le système qui nous occupe, l'expérience ne connaissant absolument que des sensa-

tions subjectives, n'a aucun moyen pour mettre le pied en dehors du cercle absolument fermé de ces sensations.

Elle ne connaît que des sensations. L'objectif lui est inconnu : elle ne possède donc aucun terme de comparaison extérieure qui puisse permettre de lier les causes aux effets.

La seconde voie qui est fermée aux partisans de l'étendue subjective est celle de l'évidence du bon sens. Nous qui croyons avec le bon sens à un monde et à un espace objectifs, nous pouvons admettre que les divers corps qui composent ce monde et sont contenus dans cet espace, se manifestent à nous grâce à une faculté particulière de notre intelligence dont la véracité est garantie par l'évidence.

Les partisans de l'étendue subjective ne peuvent s'appuyer sur une telle évidence.

Le bon sens ignore absolument le monde suprà-sensible où résident, au-dessus de l'étendue, les causes de nos sensations.

Le bon sens d'ailleurs n'a pas la parole dans le système de l'étendue subjective.

Si on lui laissait ouvrir la bouche, il soufflerait sur les fantômes et remettrait à leur place le monde des corps situés dans un véritable espace.

Il ne reste donc aux métaphysiciens, qui enseignent que l'étendue est subjective, qu'un seul moyen de franchir les bornes du moi, et de passer au dehors.

C'est le principe de causalité métaphysique et rationnelle; c'est le principe que tout phénomène suppose une cause, c'est-à-dire un agent producteur suffisant.

Ils doivent donc raisonner ainsi :

La série de nos sensations visuelles, tactiles, etc., ne peut avoir pour cause unique notre propre activité.

Donc elle a une cause externe.

Maintenant, nous ne pouvons juger de la nature de cette cause que par ses effets.

Les effets sont des phénomènes passivement subis par le moi ; donc, la cause est active.

Les effets sont divers et multiples; donc, la cause se compose de forces distinctes.

Cette dernière conclusion, soutenue par les dynamistes est contestée par les semi-positivistes. Il nous semble que ces derniers ont raison; nous ne voyons pas pourquoi, du moment qu'on admet que notre moi, quoique simple, a des facultés, des pensées, des volontés multiples, une autre force extérieure simple n'aurait pas également des facultés et des actions multiples qui produiraient dans notre moi, déjà muni de facultés réceptives multiples, une multiplicité immense de sensations subjectives.

Il nous semble qu'il est plus sensé de ne rien affirmer sur ce monde suprà-sensible, si ce n'est qu'il existe une cause de nos sensations.

Du reste, nous n'avons pas l'intention de nous mêler des débats intérieurs entre les partisans de l'étendue subjective. Nous laisserons les dynamistes lutter avec les semi-positivistes ou les positivistes purs, sans prendre part dans la lutte. Du moment qu'il n'y a ni corps ni espace, mais de simples fantômes internes, la cause inconnue de ces fantômes, l'être inintelligible qui, n'étant pas étendu, cause l'apparition de l'étendue, nous paraît digne de fort peu d'intérêt. Ce second monde, obscur, composé de forces, doublure du premier monde composé de phénomènes, n'ayant aucun rapport quelconque avec les sciences physiques et naturelles, n'ayant également aucun rapport déterminé avec l'âme humaine et avec Dieu, et n'étant d'ailleurs susceptible que d'être très imparfaitement connu par un raisonnement douteux, ce qu'il y a de plus simple est de ne pas s'en occuper.

Ce qui nous importe, c'est de bien poser la question entre la doctrine du bon sens, celle de l'étendue objective et des corps réels, et la doctrine contraire, celle de l'étendue subjective et de l'expérience restreinte aux sensations seules.

Pour cela, nous nous demanderons si ces deux systèmes sont tellement opposés qu'il n'y ait pas entre eux d'intermédiaire, s'il serait possible de nier l'observation directe des substances matérielles, sans être conduit jusqu'à la subjectivité de l'étendue.

Rigoureusement parlant, du moment qu'on admet que l'expérience n'atteint que des sensations subjectives, le raisonnement fondé sur la causalité est le seul moyen de pénétrer au delà des

sensations. Or, l'idée de cause, c'est-à-dire d'agent producteur de certaines sensations subjectives, n'implique nullement celle d'étendue réelle.

Des sensations subjectives, n'étant étendues et distantes qu'en apparence, n'exigent nullement une étendue réelle dans leurs causes, ni une distance réelle entre plusieurs de ces causes.

Ainsi, en partant de sensations subjectives, le raisonnement ne conduit pas à un espace objectif. L'expérience directe n'y conduit pas non plus, puisqu'elle ne porte que sur des états de conscience.

Il serait cependant possible aux adversaires de l'observation directe des corps de conserver l'idée d'un espace objectif, en considérant son existence comme une simple idée de raison, une nécessité imposée par une loi de l'esprit humain. Mais ce serait une concession dangereuse au bon sens, car du moment qu'un espace objectif existerait, pourquoi le laisser vide et ne pas y placer les corps, qui s'y logent si aisément et si naturellement?

Il nous semble donc que le système intermédiaire, qui a peu de partisans d'ailleurs, est sans fondement logique et que la question doit être posée simplement entre les deux doctrines contraires.

D'une part, objectivité de l'espace, réalité des corps et connaissance des corps par une observation directe.

D'autre part, subjectivité de l'espace, subjectivité de tout ce qui est vulgairement appelé corps, connaissance expérimentale des sensations seules, et connaissance simplement inductive d'une cause des sensations.

IV

Ces deux systèmes étant ainsi placés face à face, nous pouvons procéder à la discussion de leur valeur.

Or, la première chose que nous devons demander, conformément à notre méthode, c'est la situation de ces systèmes relativement au bon sens.

L'hésitation n'est pas possible. Le bon sens est pleinement, ouvertement, sans restriction, partisan de l'objectivité de l'espace, de l'existence de corps réels distincts, et dè l'observation directe de ces corps.

L'étendue subjective, la perception réduite à des sensations subjectives répugnent au bon sens et lui paraissent absurdes.

Cela n'est pas contestable ni contesté ; seulement les partisans de l'étendue subjective opposent à ce témoignage du bon sens une fin de non-recevoir.

Ils disent qu'il prouve trop.

Le bon sens, disent-ils, croit à l'objectivité de l'étendue, mais il croit aussi à l'objectivité des sons et des couleurs, et sur ce point il se trompe : donc il peut se tromper sur le premier point.

Le bon sens croit à l'observation directe des corps, mais il y croit avec exagération. Il néglige, il oublie, il ignore les sensations qui lui révèlent les corps. Ce sont en réalité ces sensations et non les corps, qui sont le premier objet de la connaissance.

Après avoir ainsi rejeté le témoignage direct du bon sens, comme entaché d'erreur, nos adversaires raisonnent contre ce témoignage. Ils soutiennent qu'il est impossible à l'homme de savoir ce qui se passe hors de lui ; qu'une croyance à des objets extérieurs est aveugle et sans motifs ; ils appellent à leur secours les erreurs de la perception, et concluent de ces erreurs que la faculté de percevoir n'est pas digne de foi.

Tel étant le plan d'attaque du sensualisme, notre plan de défense est tout tracé.

Nous avons à montrer que la doctrine de la subjectivité des couleurs est une simple explication d'une notion vague du bon sens, tandis que la subjectivité de l'étendue serait la contradiction même du bon sens. Nous aurons pour cela à bien distinguer clairement la perception des apparences et celle des corps.

Nous aurons à montrer que l'oubli des signes sensibles dans la perception des corps était naturel de la part du bon sens, et n'infirme nullement son témoignage.

Puis, décrivant la manière selon laquelle la notion des corps se forme en nous au moyen des éléments sensibles, nous opposerons des faits évidents et scientifiques aux argumentations *à*

[illegible] de nos adversaires, nous montrerons que les erreurs [illegible] perception peuvent être prévues et limitées et n'infirment nullement sa véracité.

Dans le cours de ce travail nous nous efforcerons de joindre au témoignage du bon sens celui de la science expérimentale et de montrer qu'ils s'accordent aisément. Nous espérons prouver au contraire que le sensualisme et le système de l'étendue subjective sont absolument incompatibles avec les données scientifiques.

[illegible]

[illegible]

La nature de l'espace est l'une des questions métaphysiques les plus ardues et les plus effrayantes pour la raison et l'imagination. [illegible] [illegible] [illegible] philosophie.

Selon [illegible] première vue [illegible] l'espace dans lequel les corps sont [illegible] serait objectif, [illegible] dans [illegible], préexistant aux corps, [illegible] nécessaire. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] pourvu [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible] [illegible] préexistant, indestructible [illegible] nécessaire, [illegible] dans la hiérarchie des êtres, très supérieur aux corps qui sont contingents. [illegible] [illegible] [illegible] sans [illegible] [illegible] puissance, [illegible] [illegible] [illegible]. — [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] le néant.

D'autre part, l'existence d'un espace objectif et nécessaire est en opposition ouverte avec les principes [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible] principes, tout [illegible] de l'Être suprême; il ne peut rien exister [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] l'espace ne saurait [illegible] [illegible] [illegible] Clarke et Newton, être considéré comme un attribut de Dieu. Sa [illegible], sa [illegible] répugnent à la simplicité [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Être suprême. [illegible] d'autre [illegible], il est nécessaire, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] condition nécessaire [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Créateur.

Les scolastiques anciens croyaient avoir paré à cette difficulté par une

distinction. Ils distinguaient deux espaces : l'un réel et créé qui est celui qu'occupent les sphères célestes; l'autre extérieur et indéfini, qu'ils appelaient espace imaginaire. Ils distinguaient également un temps réel, qui est celui dans lequel s'écoulent des évènements réels et un temps imaginaire, antérieur à la création et à toute succession.

Mais cette distinction ne saurait tenir, quant à l'espace, devant les découvertes astronomiques modernes. Nous savons qu'il n'existe pas de sphère céleste enveloppant tous les corps réels. Si l'ensemble des astres est limité et défini, l'espace qui l'entoure extérieurement ne diffère nullement, quant à sa nature, de l'espace intersidéral.

D'ailleurs, en soi, pour qu'un espace soit défini et mesurable, il n'est nullement nécessaire qu'il contienne des corps. Il suffit qu'il se rattache d'une façon quelconque à un corps qui puisse servir de point de repère et de mesure des distances.

Le problème reparaît donc tout entier. Comment une chose vide et sans réalité peut-elle être nécessaire et antérieure à tout ce qui est réel? Comment une nécessité objective peut-elle exister en dehors du Créateur et être indépendante de lui?

Nous allons essayer de donner une solution de cette question, mais nous le faisons sous toutes réserves, et sans prétendre avoir complètement expliqué ces graves antinomies.

II

NATURE DE L'ESPACE QUI ENTOURE LES CORPS RÉELS

Plaçons-nous d'abord par la pensée dans la situation expérimentale où nous nous trouvons en réalité. Admettons comme un fait l'existence de corps réels, et cherchons quelle est, cette condition étant posée, la nature de l'espace qui les enveloppe.

Cet espace existe objectivement. Il est indéfini dans tous les sens.

Ce sont d'incontestables vérités de bon sens. Quelque loin que l'on suppose une limite placée, il y a toujours de l'espace au delà.

Les distances entre un corps et un autre sont d'ailleurs des distances objectives et réelles. Ce n'est pas par la pensée qu'un philosophe demeurant à Paris est éloigné de Londres: c'est physiquement. Bien loin que ce soit la pensée qui crée les distances, c'est elle au contraire qui les franchit et qui seule semble présente en plusieurs lieux.

Mais de quoi se compose ce quelque chose d'objectif qui s'étend indéfiniment?

Est-ce un être unique?

Nullement; il n'y a d'unité dans l'espace que celle que nous y mettons. L'espace est un ensemble indéfiniment divisible de parties. Nous y traçons des divisions à volonté.

En d'autres termes, l'espace se compose de lieux distincts.

C'est l'ensemble des lieux distincts qui peuvent être conçus et où on peut supposer des corps placés, qui constitue l'espace. Les lieux ne sont pas seulement dans l'espace, ils forment l'espace. Tout ce qui, dans l'espace, est autre chose que le pur lieu, est une subtance, ou corps, ou bien une image subjective.

Nous sommes donc ramenés de la notion d'espace à la notion de lieu.

Qu'est-ce maintenant qu'un lieu?

Si nous répondons : c'est ce qui contient ou peut contenir un corps, c'est l'endroit où un corps se trouve, nous roulons dans un cercle. Lieu, endroit, contenant, sont des synonymes.

Procédons autrement. Cherchons ce qu'est un lieu déterminé.

Soit, par exemple, le lieu placé actuellement sur la verticale qui passe par le centre de l'obélisque de la place de la Concorde, à 100 mètres au-dessus du sommet de l'obélisque.

C'est un lieu parfaitement déterminé. Et s'il me plaît, au lieu d'un point localisé, de définir un lieu à trois dimensions, je pourrai choisir une sphère d'un mètre de rayon dont le centre serait placé à 100 mètres au-dessus du sommet de l'obélisque.

Qu'est-ce maintenant que ce lieu? Que signifie cette phrase : il existe un lieu ayant la forme d'une sphère d'un mètre de rayon et dont le centre est à 100 mètres au-dessus du sommet de l'obélisque ?

Traduite en termes concrets, cette phrase signifie :

Il est possible de placer un corps d'un mètre de rayon de telle sorte que son centre soit à 100 mètres au-dessus du sommet de l'obélisque.

Ou bien encore :

Il serait possible de placer au-dessus du sommet de l'obélisque 100 corps corps sphériques ayant un mètre de rayon, superposés les uns aux autres, de telle sorte que le centre du dernier se trouve placé à 100 mètres au-dessus de l'obélisque.

Par cette analyse, nous reconnaissons qu'un lieu n'est autre chose que la possibilité d'un corps placé dans une certaine relation de distance avec d'autres corps réels servant de point de repère.

Ce qui constitue un lieu déterminé et objectif, ce sont ses relations avec des points de repère réels. Des relations différentes constituent des lieux différents. Des relations identiques ne peuvent constituer qu'un même lieu. A la même distance et dans la même direction par rapport à certain repère, il n'existe qu'un seul lieu. Il n'y a donc rien autre chose qui soit objectif dans un lieu que cette relation. Par conséquent, sans corps réel qui serve de point de repère, sans grandeur réelle qui serve de mesure aux distances, un lieu déterminé et objectif ne se conçoit pas.

L'espace étant l'ensemble des lieux possibles, peut maintenant être défini : l'ensemble des possibilités des corps soutenant, avec les corps réels, toutes les relations géométriques concevables.

Dans cette définition, on voit que l'espace est actuellement objectif parce que les relations qui constituent les lieux et leurs distances, ont un point de repère pleinement objectif dans les corps réels.

On voit également que l'espace est indéfini, parce qu'il est toujours géométriquement possible de placer des corps au delà les uns des autres.

Enfin, l'espace contient des lieux déterminés et distincts, parce que les différentes relations avec les points de repère réels, constituent chacune un lieu différent des autres.

Jusqu'ici, notre théorie a confirmé le bon sens.

Voyons maintenant comment nous devons juger cette autre affirmation qui semble évidente, à savoir que l'espace est indestructible et nécessaire, et qu'il préexiste nécessairement aux corps.

L'espace étant l'ensemble des lieux, et les lieux n'étant déterminés que par leur relation avec des corps réels, on voit que la proposition que nous venons d'énoncer est fausse dans son sens absolu. Les lieux ne préexistent pas à leurs points de repère, puisqu'ils en dépendent.

Les lieux et l'espace qu'ils composent ne sont pas indestructibles ni nécessaires, puisque Dieu pourrait anéantir tous les corps, et que la disparition de tout point de repère ferait disparaître les lieux distincts et l'espace objectif qu'ils constituent. Examinons cependant si cette proposition n'aurait pas un sens vrai ; voyons s'il ne s'agirait pas ici, comme toujours, d'une correction et non d'une négation de la première vue du bon sens.

Pour cela, remarquons d'abord qu'un lieu ou une possibilité de corps placée dans des relations déterminées avec un corps réel, se trouve en rapport avec deux corps distincts ; le corps qui détermine le lieu à titre de point de repère, et le corps qui occupe le lieu.

Or, si le lieu dépend de son point de repère, s'il n'existe à titre de lieu distinct que par sa relation avec ce point de repère, il est en revanche parfaitement indépendant du corps qui l'occupe. Qu'un lieu déterminé soit plein ou vide, qu'il soit occupé par un corps ou par un autre, il reste le même et identique lieu.

Les lieux distincts et l'espace objectif ne préexistent donc pas aux corps qui leur servent de point de repère, mais ils préexistent à tous les autres corps.

Tant que les points de repère réels subsistent, ce qui est la condition que nous avons supposé réalisée, l'espace subsiste nécessairement ; tous les lieux de l'espace indéfini sont reliés à ces points de repère par des relations géométriques.

L'espace est donc nécessaire et indestructible, mais conditionnellement et sous la condition de l'existence des points de repère réels qui déterminent les lieux.

Maintenant, en quoi consistent ces points de repère ?

Ce ne sont nullement des corps particuliers, différents des autres. Dans un système de corps, un corps quelconque peut servir de point de repère, de centre de tous les lieux, d'origine générale des coordonnées.

Dès lors cette condition, pourvu que les points de repère subsistent, se ramène à la condition plus générale, pourvu qu'un corps quelconque subsiste.

Toutes les fois donc qu'un corps quelconque existe, un espace objectif et indéfini existe nécessairement autour de ce corps.

Ce principe n'est autre qu'une vérité géométrique. Etant donné un corps

réel quelconque, il est possible de supposer des corps placés dans toutes les directions à toute distance de ce corps.

III

NON-EXISTENCE DE L'ESPACE AVANT LA CRÉATION DES CORPS

Transportons-nous maintenant par la pensée à l'époque antérieure à la création de la matière. Y avait-il un espace ?

Cette question se ramène à celle-ci : des lieux distincts existaient-ils?

Or, évidemment la réponse est négative. Sans corps, pas de point de repère ; sans points de repère, pas de lieux réels.

Nous pouvons confirmer ce résultat par une autre considération.

Cet espace avant la création aurait été évidemment vide.

Or, qu'est-ce que le vide ?— Le vide, tel qu'il existe ou tel que nous le concevons expérimentalement, c'est un intervalle entre les limites réelles. — Une bouteille vide, ce sont des parois de verre laissant un intervalle entre elles.

Toute l'objectivité du vide consiste dans la relation entre les parois pleines. Otez la paroi, il ne reste plus que le néant.

L'espace antérieur à la création étant un vide sans parois serait donc absolument identique au néant.

Cette idée, que l'espace n'existait pas avant la création, bien qu'elle soit la conséquence rigoureuse des définitions que nous avons établies, est difficile à admettre. L'imagination proteste.

Voici, ce me semble, la cause de la difficulté.

Nous cherchons à nous figurer imaginativement ce qui existait avant la création. Nous nous y transportons par la pensée, avec notre nature composée de corps et d'âme. Or, du moment que nous nous plaçons nous-mêmes quelque part, ou que nous imaginons un fantôme quelconque, nous créons un point de repère autour duquel l'espace reparaît.

Nous ne pouvons arriver, dans notre état actuel, à la conception d'une existence purement spirituelle comme celle de Dieu et des anges. Nous ne pouvons pas non plus nous figurer le néant absolu. Notre puissance d'abstraction ne va pas jusque-là.

Un autre motif de confusion provient de ce fait que l'espace survivrait nécessairement à l'anéantissement de tous les corps qu'il contient, pourvu qu'il en subsiste un seul, et que ce dernier corps, qui seul suffit à maintenir entre les lieux leur distinction objective, peut être choisi arbitrairement.

Or, voyant que la distinction de chaque corps n'anéantit pas l'espace et ne le diminue pas, nous ne pouvons pas nous figurer que la destruction du dernier corps le ferait entièrement disparaître.

IV

PRODUCTION DE L'ESPACE PAR LE FAIT MÊME DE LA CRÉATION

Comme nous l'avons vu, il est impossible qu'un corps existe, sans que, par une nécessité géométrique, un espace objectif et indéfini existe autour de lui. Un corps, c'est un espace plein terminé par une surface continue ; or une telle surface a deux faces dont l'une regarde le dedans où se trouve le corps, et l'autre le dehors, où se trouve le complément possible du corps, l'espace indéfini.

Dès lors, du moment que Dieu a voulu créer des corps, l'espace objectif a commencé d'exister avec eux. A l'instant même de la création des corps réels, toutes les possibilités de corps relatives à des corps réels, ont pris une valeur objective, toutes les relations locales distinctes, s'appuyant sur la base réelle que Dieu avait créée, ont commencé à constituer des lieux déterminés et distincts.

Dieu n'a pas créé l'espace avant les corps, pour y placer les corps. Il n'en avait nul besoin. Il l'a créé simultanément avec les corps, par un même acte. L'acte créateur de la réalité matérielle, impliquait toutes les conséquences géométriques de cette réalité.

Avant la création, l'espace objectif n'existait pas ; il n'y avait que l'idée de l'espace et des corps dans la pensée divine. Par l'acte créateur, la pensée divine a été réalisée. Un certain nombre de formes déterminées, conçues par la pensée divine, sont devenues des corps réels et concrets, et le reste de l'espace indéfini, les intervalles conçus également par Dieu ainsi que le vide extérieur, sont passés de l'état purement idéal, à l'état objectif et local.

Ainsi, au lieu de considérer l'espace comme un vase préexistant nécessairement aux corps, nous devons le considérer plutôt comme une atmosphère de possibilité qui enveloppe nécessairement tout corps réel, et qui s'étend à l'infini.

SOLUTION DES ANTINOMIES

La première des antinomies que nous avons exposée se résout aisément d'après les idées qui précèdent.

L'espace étant une possibilité, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il soit nécessaire ; il ne l'est d'ailleurs que conditionnellement. Son objectivité n'est que relative et dépendante de l'existence des corps réels.

L'antinomie résultant de la théodicée est également résolue. L'espace n'est ni un attribut du créateur, ni une condition nécessaire extrinsèque à laquelle le créateur soit soumis.

Avant la création, l'espace idéal préexistait comme toutes les idées dans la pensée de Dieu.

Après la création, l'espace objectif résultant de l'existence des corps, qui elle-même dépend de la volonté divine, n'est nullement indépendant de cette volonté.

La seule chose que Dieu ne puisse pas faire, c'est un corps géométrique réel non entouré d'un espace, ou, en d'autres termes, un corps réel autour duquel il ne soit pas géométriquement possible d'en placer indéfiniment d'autres. Mais dire cela, c'est dire seulement que Dieu ne peut pas réaliser une notion contradictoire.

V

DU MOUVEMENT RELATIF ET ABSOLU

Si l'espace n'est qu'un ensemble de lieux, si les lieux ne sont déterminés et distincts que parce qu'ils sont rapportés à des points de repère réels, il s'ensuit que le mouvement qui est un changement de lieu, n'est qu'un changement de relation par rapport à ces points de repère.

Tout mouvement en tant que changement de lieu est donc relatif.

Néanmoins nous devons considérer aussi des mouvements absolus. En effet, l'état de mouvement d'un corps, sa vitesse, la force motrice qu'il possède est quelque chose d'intrinsèque et de déterminé.

Peut-être la solution consiste-t-elle à dire qu'il n'y a d'absolu dans le mouvement que cet état intrinsèque des corps, ce mode nommé la vitesse et dont le déplacement apparent est le signe ?

Les mouvements que la cinématique étudie, les purs déplacements seraient nécessairement relatifs.

Les mouvements étudiés par la dynamique, consistant en vitesse et force seraient absolus.

Le repos absolu ne serait pas l'absence de changement de lieu (tout lieu étant relatif) ; ce serait la passivité complète, le zéro de force vive.

Ce qui rend plus vraisemblable cet ordre d'idées, c'est que les propriétés dynamiques du mouvement, la vitesse acquise et la force vive, sont l'effet direct des causes motrices. Le déplacement local n'en est que l'effet secondaire et indirect. Aucune force ne transporte immédiatement un corps d'un lieu à un autre; leur effet est de communiquer à ce corps une certaine vitesse en vertu de laquelle il est transporté localement. On conçoit donc que l'absolu du mouvement puisse se trouver dans la vitesse elle-même, effet direct de la cause et que le déplacement local, essentiellement relatif, ne soit que le signe de cette vitesse et son effet.

VI

Ainsi nous concluons en distinguant deux hypothèses.

Celle où un corps réel existe.

Celle où il n'existe aucun corps.

Dans la première hypothèse, l'espace objectif, indéfini existe comme le bon sens se le représente. Il existe, l'hypothèse étant donnée, nécessairement ; aucune cause, tant que le corps qui sert de point de repère subsiste, ne pourrait le détruire ni en détruire aucune partie. Dieu lui-même ne le pourrait pas ; car il ne peut pas détruire les possibilités ni leur rapport, et, ici, il s'agit d'une possibilité liée nécessairement à l'existence des corps réels.

Dans la seconde hypothèse, il n'y a pas d'espace objectif du tout. Avec le dernier corps, disparaît la distinction même des lieux. Il n'y a que l'étendue idéale et possible qui existe dans la pensée divine, étendue qui comporte des formes géométriques diverses, mais qui ne possède aucune détermination locale.

Nous pouvons définir l'étendue purement idéale : Ordre général des possibilités des corps. Quant à l'étendue objective, à l'espace qui s'étend nécessairement à l'infini autour d'un corps réel quelconque, nous le définirions : Ordre des possibilités de corps qui soient en rapport avec un corps réel donné.

Nous ne donnons pas la théorie que nous venons d'exposer comme certaine ; à de telles hauteurs métaphysiques, il serait imprudent de prétendre à la certitude.

Néanmoins, nous remarquons qu'elle a trois avantages dignes d'être appréciés.

En premier lieu, elle cadre exactement avec les idées vulgaires du bon sens, dans l'hypothèse de l'existence de certains corps réels, hypothèse toujours réalisée en fait, et antérieure à toute expérience sur les corps.

En second lieu, elle ne donne pas, comme la théorie de l'espace absolument nécessaire de M. Royer-Collard, la priorité logique et chronologique à l'abstrait sur le concret, au vide sur le plein. L'espace dans notre théorie coexiste à l'ensemble de corps réels, mais ne leur préexiste pas. Son objectivité est la conséquence et non la condition antérieure de leur existence. Il est vrai que l'espace, ayant été déjà déterminé et rendu objectif par l'existence de certains corps, préexiste logiquement et chronologiquement aux autres corps qu'on peut supposer dans son sein, mais cela n'empêche pas que la réalité en général ne précède l'abstraction, et que le plein ne précède le vide.

En troisième lieu, notre théorie replace l'espace dans une position dépendante relativement au créateur. L'objectivité de l'espace étant le résultat de la création des corps, est dépendante de la volonté divine.

La principale objection consiste dans la difficulté que nous éprouvons à concevoir l'espace n'existant pas du tout. Mais n'éprouvons-nous pas une

difficulté à peu près égale à le concevoir absolument nue, et surtout à concevoir des lieux distincts l'un et l'autre, et cependant ne se rapportant pas à un point de repère réel. Ne peut-on pas dire que l'hypothèse où aucun corps n'existerait, est tellement éloignée de nos conceptions habituelles que nous ne pouvons pas directement nous prononcer sur ce qui, dans ce cas, est le plus aisément concevable, et qu'alors nous pouvons adopter sans danger les conséquences de raisonnements, fondés sur des prémisses sûres. Ces raisonnements nous conduisent à affirmer qu'un vide éternel et sans limites ne saurait être objectif, et que rien d'objectif ne peut exister nécessairement en dehors de Dieu.

CHAPITRE II

NOTIONS PRÉLIMINAIRES RELATIVES A L'ÉTUDE DES DEUX ESPÈCES DE PERCEPTION

I

Une des choses que les philosophes semblent oublier le plus souvent, c'est l'immense variété du monde extérieur, c'est aussi la multiplicité, la complication étonnante de nos propres facultés perceptives. Le monde est un assemblage d'êtres qui possèdent des propriétés très diverses et se manifestent sous des états très différents l'un de l'autre. L'homme, d'autre part est, suivant l'expression d'Helmholtz, un réactif extrêmement compliqué qui peut exprimer d'une manière très variée par ses sensations un même phénomène extérieur.

Cette double complication tant du dehors que du dedans nous oblige à une très grande réserve dans nos affirmations relativement à la perception extérieure. Certains philosophes assimilent tout d'abord les sons, les couleurs, les odeurs, les saveurs, voire même les impressions de résistance tactile, et raisonnent sur tous ces objets, réunis sous le même nom de sensations, comme s'ils avaient affaire à des phénomènes semblables. Or, rien n'est plus faux ; chaque sens a son rôle particulier.

Les uns perçoivent ce qui est près de nous, les autres ce qui est à distance; les uns nous donnent des notions générales plus ou moins vagues, d'autres des notions plus précises mais moins

[illegible]

Les objets de la perception [illegible]

[illegible] la nature et la forme [illegible] Dans la perception d'un corps solide [illegible] ne sont qu'accessoires [illegible] c'est par la sensation [illegible] un corps étranger que nous déterminons sa forme [illegible] résultant de l'enlèvement [illegible] véritable signe perceptif.

Voulons-nous connaître par le tact un corps très petit? Nous avons recours aux sensations cutanées qui naissent dans le [illegible] multiple des petits nerfs dont les extrémités viennent presque effleurer notre peau. Voulons-nous connaître par le tact un corps plus grand? L'aveugle veut-il savoir la forme d'un des meubles de la chambre qu'il occupe? Ce sont d'autres sensations, les sensations musculaires, naissant dans d'autres nerfs, qui en dessineront pour ainsi dire la situation respective: ce seront les mouvements des mains qui traceront la forme de l'objet.

S'agit-il, en se servant encore uniquement du tact, de percevoir la forme d'un édifice? ce sera par d'autres sensations, celles qui se développent dans la marche, que la notion de cette forme sera manifestée à l'intelligence.

Au milieu de cette immense variété, le seul moyen de procéder d'une manière sûre, c'est de choisir certains types déterminés de perception, de délimiter exactement certaines circonstances et d'étudier ainsi en détail les procédés de la nature. Une fois ces types connus, les lois qui s'en dégageront pourront servir à expli-

quer les autres phénomènes plus ou moins analogues et à construire une théorie générale.

Nous choisirons dans ce but, trois types déterminés de perception.

Deux d'entre eux ont rapport à la perception que nous avons appelée perception des apparences.

Ce seront d'une part, la perception des sons ; et d'autre part, celle de la lumière blanche ou colorée.

Notre troisième type sera la perception d'un corps accessible de moyenne dimension par l'union de la vue et du tact ; soit que ces sens agissent simultanément, la vue guidant l'organe qui touche, soit qu'ils aient agi séparément, la vue se servant des renseignements déjà acquis par le tact ou réciproquement.

Nous laissons de côté provisoirement les odeurs, les saveurs, le chaud et le froid, la vision des corps lointains, la perception par le tact des corps rapidement mobiles, tels que les liquides qui s'écoulent et les gaz.

Le sujet de notre étude étant bien délimité, expliquons avec soin l'ordre et la marche de notre démonstration.

Nous commencerons par examiner chacun de nos types de perception, en nous servant uniquement du bon sens. Mais il ne faut pas oublier que ce que nous appelons le bon sens, ce n'est pas l'opinion routinière du vulgaire ignorant, c'est au contraire une croyance légitimement fondée sur une évidence concrète appréciable par la raison. L'homme de bon sens que nous prenons pour juge, c'est un homme intelligent, ayant l'esprit ouvert, c'est un philosophe, si l'on veut, dans le meilleur sens du terme. Mais d'une part, nous le supposons impartial entre les divers systèmes philosophiques sur la nature des corps et sur l'espace ; nous le supposons en dehors des traditions philosophiques et jugeant par lui-même. D'autre part, nous supposons que cet homme de bon sens, au moment où nous l'interrogeons pour la première fois, n'est pas au courant des derniers travaux scientifiques, qu'il ignore ou qu'il fait abstraction de la science technique.

Ainsi nous supposons qu'il étudie d'abord la perception du son et de la lumière, abstraction faite des théories scientifiques des vibrations de l'air et de l'éther. Nous supposons qu'il étudie la

vision des corps, abstraction faite des travaux récents de l'optique psychologique, des études expérimentales spéciales et techniques sur le mécanisme de la vision.

En un mot, notre juge c'est un homme instruit, ayant l'esprit philosophique, ce n'est ni un métaphysicien systématique, ni un savant de profession.

Aussitôt cette première étude faite, nous examinerons en quoi la science expérimentale limite, modifie, ou corrige l'opinion de notre homme de bon sens, en quoi au contraire la science technique et la première vue de l'univers sont d'accord.

Nous pourrons ainsi constater que les corrections scientifiques ne dépassent pas la mesure prévue, et permettent de considérer toujours le bon sens comme la première approximation de la connaissance de la réalité.

Puis nous ferons comparaître le système de l'étendue subjective qui est lui, non la correction, mais la contradiction du bon sens; il nous sera aisé de montrer que par là même, il se trouve également être en contradiction avec la science expérimentale.

Cette étude, faite successivement sur les trois types de perception que nous avons choisis, nous permettra de démontrer une de nos assertions capitales, à savoir la distinction entre la perception des apparences et la perception des corps; la première ne faisant connaître que des phénomènes subjectifs, dont la cause externe inconnue naturellement et ne peut être découverte que par l'induction scientifique : la seconde faisant directement connaître des substances réelles, au travers des signes que la nature interprète.

Cela posé, il ne nous restera plus qu'à étudier plus à fond la perception des corps pour répondre aux objections tirées de la difficulté de comprendre comment l'homme sort de lui-même, et des erreurs possibles ou réelles de cette perception. Le simple exposé du mécanisme naturel de l'interprétation des signes sensibles suffira pour dissiper ces objections, au point de vue pratique et expérimental. Au point de vue théorique, au point de vue du raisonnement pur, il existe des objections plus tenaces. Nous les étudierons dans notre livre V. Dans celui-ci, nous ne nous

proposons qu'un but, de montrer qu'on doit attribuer à la connaissance des substances par l'expérience, le caractère général de la certitude expérimentale sur laquelle reposent tous les résultats des sciences d'observation.

Avant de commencer notre étude spéciale de ces différents types de perception, nous allons exposer, à titre de préliminaire, quelques notions de bon sens connues de tout le monde en pratique, mais souvent oubliées par les philosophes, sur les trois sens intellectuels et supérieurs, l'ouïe, la vue, et le tact, et leur rôle divers dans l'acquisition de la connaissance du monde extérieur. Nous sommes convaincu que si ces notions étaient toujours présentes à l'esprit de celui qui étudie la perception, bien des objections à la véracité de l'expérience externe disparaîtraient d'elles-mêmes, ou plutôt ne naîtraient même pas dans son intelligence.

II

DU SENS DE L'OUIE

L'ouïe est, comme nous l'avons dit plus haut, le sens *avertisseur*. Avertir l'homme des phénomènes qui se passent au dehors de lui ; le surprendre et attirer son attention sur un objet, telle est une des fonctions principales de ce sens. Aussi, est-ce celui dont l'usage, chez l'homme du moins, dépend le moins de la volonté. Nous pouvons détourner nos regards, éloigner nos mains pour ne pas toucher : nous sommes beaucoup moins libres de ne pas entendre.

Un second caractère de l'ouïe, c'est que ce sens est propre d'une manière spéciale à percevoir les phénomènes successifs. La vue perçoit d'une manière permanente une grande variété d'objets. L'ouïe ne perçoit la variété que sous la condition de la succession.

C'est le propre sens des phénomènes à durée fluente.

C'est le sens spécial des observations qui ont pour objet la suc-

cession, des observations dynamiques. Cette propriété est utilisée fort souvent dans les observations scientifiques : le son sert de signal pour indiquer les époques précises des phénomènes.

Spécialement adapté aux phénomènes, le sens de l'ouïe ne saisit les substances que dans leur action même. Nous voyons des corps, nous n'entendons que des mouvements et des chocs.

L'ouïe saisit même tellement exclusivement les phénomènes, qu'elle ne fait connaître les substances que par induction. On entend la voix de quelqu'un, on entend le bruit d'une roue qui tourne. On n'entend pas proprement une personne ni une roue, tandis que nous voyons les personnes et les objets matériels.

C'est donc un sens qui a besoin, pour faire connaître la réalité, d'être interprété par un autre sens, par la vue ou le tact. Nous désignerons cette propriété par un terme spécial. Nous dirons que l'ouïe est un sens *hétérodidacte*, c'est-à-dire interprété par autrui.

L'ouïe ne perçoit que vaguement la situation des corps sonores. Nous n'arrivons à connaître le peu que nous savons par l'ouïe sur cette situation que par l'effet de l'habitude et de l'induction. Beaucoup de bruits et de sons nous apparaissent simplement comme étant en dehors de nous, sans que nous leur assignions un lieu déterminé.

L'ouïe est sujette à peu d'illusions. Elle perçoit à peu près infailliblement les tons divers et leurs rapports ainsi que les intervalles de temps.

Les illusions de l'ouïe portent sur la place d'où le son émane, et indirectement sur l'intensité de la cause, que nous supposons d'autant plus grande, à sensation égale, qu'elle est plus éloignée.

Néanmoins, les illusions de l'ouïe sont possibles, et résultent de circonstances régulièrement prévues. La réflexion des sons, les échos, la réfraction des sons, la ventriloquie., etc., etc, sont des phénomènes d'illusion de l'ouïe. Ce qui fait que ces phénomènes sont moins fréquents et moins frappants que ceux de la vue, c'est que l'ouïe ne donne que des renseignements vagues sur la situation locale des objets : qui parle peu est moins exposé à mentir.

III

DU SENS DE LA VUE

La vue est avant tout le sens de la connaissance générale. Elle embrasse à la fois un grand nombre d'objets.

Elle perçoit à la fois les apparences et les substances, la simple lumière colorée ou les corps.

Elle nous révèle des apparences d'une nature spéciale qui lui sont propres, la lumière et les couleurs ; mais elle perçoit aussi les formes, les mouvements, les distances, c'est-à-dire des modes et des relations des corps qui sont connus également par le tact.

Les objets qu'elle perçoit se manifestent à elle avec la plus grande facilité, sans recherche, sans effort. Cependant la volonté a une action plus grande sur l'exercice de ce sens que sur celui de l'ouïe ; il dépend de nous de fermer ou de détourner les yeux, ou bien au contraire, de regarder avec une attention particulière.

Bien que la vue puisse percevoir des substances, c'est l'apparence qui est son propre objet. Elle est le sens des apparences. Nous l'avons appelée sens *divinatoire*, parce que son office propre est d'être attirée par les apparences et de chercher à deviner les réalités que les apparences sont destinées à manifester.

Pour y parvenir, pour compléter et préciser ses propres résultats, la vue est obligée d'avoir recours au tact. Sans les renseignements fournis par le tact, la vue ignorerait la distance où les objets sont de l'œil, le relief des formes et la grandeur réelle des objets.

Aussi la vue est-elle comme l'ouïe un sens *hétérodidacte*. Elle ne se suffit pas à elle-même.

Cette insuffisance de la vue n'est pas si évidente que celle de l'ouïe, parce que nous avons acquis dès l'enfance, par la compa-

raison des perceptions de la vue et du tact, une longue habitude de suppléer par certaines inductions et certains signes accessoires à ce qu'il y a d'incomplet dans la perception directe de nos yeux. La plupart des objets que nous voyons ont des formes qui nous sont connues et qui sont semblables à d'autres formes que nous avons pu palper auparavant. Aussi notre perception du relief et de la distance devient-elle très incertaine dès qu'il s'agit d'objets insolites et irréguliers.

Quand il s'agit d'objets très rapprochés, il y a une perception spéciale du relief et de la distance qui provient de l'union des sensations des deux yeux et que le stéréoscope reproduit, mais cette perception elle-même est un effet de l'habitude et de l'éducation des yeux, éducation à laquelle le tact a dû contribuer.

Sens des apparences, sens divinatoire, sens hétérodidacte, qui a besoin d'être interprété par le tact, la vue, est par là même, un sens sujet à de fréquentes illusions.

Les illusions de la vue ont cela de particulier qu'elles ne sont point de simples accidents; elles sont le résultat de règles générales; elles sont prévues, produites à volonté; elles constituent un des objets habituels de la perception visuelle, et une des données utilisées par la science.

L'illusion produite par la réflexion d'un miroir est connue de tout le monde.

Les illusions produites par la réfraction sont également très connues, et personne n'ignore l'usage qu'en fait la science dans la construction des lunettes et autres appareils optiques.

Une autre catégorie d'illusions est celle qu'emploient les peintres et qui a donné naissance à la science de la perspective.

La vue est donc sujette à des illusions qui ne sont pas de simples accidents, mais qui se produisent d'une manière régulière dans des circonstances déterminées.

Ces illusions ne nuisent nullement à la véracité du sens de la vue, précisément parce qu'elles sont ainsi prévues et corrigées par la raison. Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est que la raison, en corrigeant ces illusions, ne les détruit pas. En même temps

que ma raison prononce avec certitude qu'il n'y a rien derrière une glace, ma perception affirme pour ainsi dire sans hésiter, qu'il y a une certaine image, celle de ma propre figure, par exemple.

Je regarde un tableau: je vois le cadre et la toile; je sais que j'ai devant moi, en réalité, une surface plate. Néanmoins, je vois une allée d'arbres qui se prolonge en s'éloignant de moi. Le jugement de raison et le jugement de perception se contredisent, mais subsistent en face l'un de l'autre sans se détruire. La raison sait qu'elle a raison et que la perception est dans l'erreur, mais la perception subsiste.

Nous aurons l'occasion d'examiner plus loin quelle est l'origine et l'explication de ces illusions.

Pour le moment, contentons-nous de remarquer que ces illusions, soumises à des lois régulières et faisant partie de l'exercice normal d'une faculté perceptive, sont propres à l'ouïe et à la vue. On ne connaît aucune classe d'illusions semblables dans les perceptions de l'odorat et du goût. Comme nous le verrons, celles du toucher ne sont que des phénomènes tout à fait accidentels. Si celles de l'ouïe sont moins fréquentes que celles de la vue, cela tient à ce que l'ouïe donne en général des renseignements moins précis; les causes principales de ces illusions, la réfraction et la réflexion, sont communes à ces deux sens.

IV

DU SENS DU TACT

Le sens du tact diffère de celui de la vue en ce que son objet est, quant à l'étendue, plus restreint. Le tact n'atteint que des objets rapprochés; il ne connaît de ces objets qu'un petit nombre de points à la fois.

Pour arriver à une connaissance plus complète, il faut joindre

[illegible] comme contact le mouvement. Il faut rappeler l'objet que l'on veut connaître. Même avec ce moyen de développement, l'homme a la perception [illegible] toujours très limitée, très insuffisante pour les besoins de la vie; on a dit tout [illegible], on a dit que le tact est la perception des aveugles.

La volonté joue un rôle tout spécial dans l'exercice du sens du tact. Non seulement nous pouvons éviter de toucher un objet, mais, en général, nous ne touchons les objets de manière à les connaître que lorsque nous le voulons. Nous sommes touchés par les objets, mais ce [illegible], en général, ne révèle pas leur forme. Pour les connaître, il faut les chercher. L'objet tangible ne nous surprend pas comme le son. Il ne nous attire pas comme les images brillantes de la vue. Il faut que nous le cherchions. Toucher pour connaître, c'est expérimenter.

Le tact, en outre, n'a pas d'objet spécial et propre comme les autres sens. Les nerfs tactiles nous font connaître les corps étrangers, notre propre corps, nos mouvements; ils sont aussi le siège de la douleur. Répandus dans le corps entier, les uns à la surface, les autres tout le long des muscles, ils ne constituent pas un organe spécial. Ils n'ont pas une modalité de sensation qui leur soit exclusive.

Les résultats de la perception du tact sont de deux espèces. D'une part, il nous fait connaître les corps étrangers contigus au nôtre. D'autre part, il nous fait connaître notre propre corps, par les sensations qu'il nous fait éprouver.

Le tact ignore les apparences. C'est le sens propre des réalités, le sens des substances, le sens *vérificateur* par excellence.

Le tact s'interprète-t-il lui-même sans le secours d'aucun autre sens ?

Peut-il être dit *autodidacte* ou interprété par lui-même ?

C'est une question sur laquelle nous ne voulons pas nous prononcer. Elle se ramène à une question expérimentale qui est encore incertaine, celle de savoir si un aveugle-né pourrait arriver à connaître la forme géométrique des corps, s'il se figurerait l'étendue comme nous nous la figurons. M. Stuart Mill cite une observation faite par Platner en 1785 qui concluerait dans le sens n[illegible]tif. Néanmoins, de l'expérience même il résulte que

l'aveugle-né discernait les formes, bienqu'il ne s'en fît peut-être pas la même idée que le voyant.

Mais, ce qu'il y a de certain, c'est que le tact, uni à la vue, constitue un sytème *autodidacte*, c'est-à-dire que le tact et la vue unis ensemble, s'interprètent mutuellement sans le secours d'aucun autre sens, le tact fournissant à la vue ce qui lui manque, la notion de la réalité et celle de la troisième dimension ; et la vue fournissant au tact ce qui lui manque, les notions d'ensemble et les formes géométriques.

Ce secours que le tact reçoit de la vue, si tant est qu'il soit nécessaire, ne serait, il faut le remarquer, qu'une sorte d'initiation à l'idée d'étendue et de forme. Une fois cette initiation faite, le tact suffit pour reconnaître les formes, et les aveugles qui ont vu ne s'y trompent pas. Sous ce rapport, il peut être dit *autodidacte*.

On peut remarquer encore que le tact est un sens très général qui perçoit à sa manière tout ce qui existe dans le monde matériel, l'étendue, la forme, le mouvement, les substances matérielles, tout, excepté les modalités des autres sens dont les organes sont spéciaux, la lumière et les couleurs, les sons, les odeurs et les saveurs.

Enfin, dernier caractère non moins important que les précédents, le tact est naturellement *certain et infaillible*.

Il ne comporte aucune classe régulière et naturelle d'illusions. Il n'y a dans la perception du tact aucun sujet de confondre la réalité et l'apparence, puisque le tact ignore les apparences.

La distinction du moi et du non-moi est faite par la sensation elle-même. Il n'y a pas de distance à parcourir et par conséquent ni réflexion, ni réfraction possibles.

Les seules illusions auxquelles le tact pourrait être sujet seraient les illusions accidentelles provenant soit de la lésion d'un organe, soit d'une hallucination, soit d'un mode irrégulier et contraire à l'habitude de placer les doigts qui servent à toucher un corps. Mais toutes ces illusions, y compris celle des amputés, sont de simples accidents.

Elles sont du reste d'autant plus facilement détruites que le mode normal de percevoir par le tact est extrêmement varié, et

laissé à la libre disposition de l'observateur. On peut toucher de mille manières, avec toutes sortes de parties du corps, au moyen de différents mouvements. L'emploi varié de ces moyens de perception fait naturellement disparaître les illusions accidentelles. Il n'en est pas de même dans la vue qui n'a qu'un seul mode de perception, la fixation de l'œil sur l'objet ou l'image. Aussi ne peut-on pas citer un seul de ces jugements illusoires de la perception, qui subsiste d'une manière durable en contradiction avec le jugement de la raison, comme on en rencontre si fréquemment dans la perception visuelle. Le seul cas de ce genre serait l'illusion des amputés qui croient souffrir dans le membre qui n'existe plus ; mais c'est un cas accidentel qui ne rentre pas, comme les illusions de la vue, dans l'exercice normal de la faculté perceptive chez tous les hommes.

Il résulte de ces réflexions que les différents sens ont des fonctions et des rôles très divers, et qu'il faut être très réservé pour appliquer à l'un d'eux les résultats d'une expérience ou d'un raisonnement fait sur un autre.

Il en résulte encore que le tact est un sens tout spécial, qui est par sa *généralité* et par l'absence d'un appareil nerveux spécial opposé aux quatre autres, qui par son caractère *vérificateur* par son *rapport direct avec les substances*, par sa certitude et son absence d'illusions naturelles, est opposé spécialement à la vue et à l'ouïe. Enfin s'il n'est pas absolument *autodidacte,* il a cependant beaucoup moins besoin qu'aucun autre du secours des autres sens, une simple initiation à l'étendue lui suffirait, si tant est qu'elle lui soit nécessaire.

Ces données très évidentes et de simple bon sens vont nous être très utiles dans la comparaison que nous voulons établir entre la perception des apparences et celle des corps réels.

CHAPITRE III

DE LA PERCEPTION DU SON, DE LA LUMIÈRE ET DES COULEURS

I

DE LA PERCEPTION DU SON

Qu'est-ce que le son ?

Question bien simple que les hommes ont dû se poser depuis qu'ils ont commencé à réfléchir, question en même temps bien profonde et féconde en résultats métaphysiques d'une haute importance.

La réponse du bon sens est singulière et contradictoire en apparence.

Le son, c'est ce que nous entendons, c'est ce qui frappe notre oreille. C'est donc, ou du moins il semble que ce soit quelque chose d'objectif. C'est au dehors que le son semble retentir ; or, retentir, c'est la nature même, c'est l'essence même du son. Mais d'autre part, le son n'est pas une substance, ce n'est pas un corps, ce n'est pas une chose, c'est un simple retentissement, c'est une voix, mais une voix considérée séparément de l'organe et de l'air qui vibre.

Sans doute, le son vient d'un corps, il est produit par le mouvement d'un corps mais il n'est pas adhérent à ce corps. Il n'en est pas la propriété, il s'en sépare et se propage loin du corps.

Le son serait-il maintenant une qualité, un phénomène d'une substance inconnue? Cela est impossible. Selon les principes que nous avons exposés, la qualité et le phénomène ne sont que la substance elle-même, vue sous un de ses aspects ou dans un de ses actes. Il est donc impossible qu'une qualité ou un phénomène soit connu sans que la substance soit connue en même temps. Or, le son est clairement connu. Ses variétés de ton et de timbre, ses intervalles et sa mesure sont l'objet d'une perception rigoureusement exacte.

Au contraire, la substance du son, si elle existait, serait rigousement inconnue et même inconcevable. Nous concevons un agent sonore, une cause du son, mais nous n'avons aucune raison pour admettre une ressemblance entre cette cause et le son lui-même. Nous ne pouvons attribuer à cette cause les différents tons et les variétés de timbre des sons. La seule assimilation que nous puissions faire serait celle de la succession des sons avec une succession correspondante de modifications de la cause productive du son.

Cette cause, d'ailleurs, semble être le mouvement et le choc des corps. Or, entre un mouvement d'une certaine vitesse et un *do* ou un *sol* il n'y a aucune identité.

Nous arrivons donc à la conception étrange, incohérente, de quelque chose qui serait objectif sans être substantiel, qui serait hors de nous, et ne serait pas dans un autre être, tout en étant cependant particulier, déterminé et capable d'agir sur notre sensibilité. Nous ne devons pas nous étonner de voir le bon sens contenir une telle notion. Le bon sens procède ainsi, il juge tout droit sur l'apparence et ne s'inquiète pas que l'une de ses affirmations soit détruite par une autre. Il juge, d'après l'apparence, que le son vient du dehors ; donc, dit-il, c'est un phénomène objectif. Il juge, d'après la même apparence, que le son n'est pas un corps réel, ni une propriété d'un corps perceptible. Il prononce que ce n'est pas une substance, ni une qualité ou un phénomène d'une substance connue.

Il laisse à la raison philosophique le soin de concilier entre elles ces assertions.

Que fera maintenant la raison?

Elle remarquera d'abord que le son est comme suspendu entre deux termes, la cause qui le produit et l'être organique qui l'entend. Elle remarquera que le son sort de sa cause pour entrer dans l'être sensible, pour se manifester à cet être sensible.

Elle étudiera avec soin le rapport de ces deux termes extrêmes, la cause externe et l'être sentant, et cherchera à découvrir la vraie place qu'occupe entre eux le phénomène que nous appelons le son. Or, il est évident en premier lieu que le son étant entendu par le moi, il y a un état subjectif du moi qui correspond à chaque son. Il y a, suivant l'expression des sensualistes anglais, des états de conscience distincts qui consistent dans l'audition actuelle de tel ou tel son.

Il n'est pas moins évident que le son sort du dehors, qu'il n'est pas produit par notre spontanéité interne et par conséquent, qu'il y a une cause extérieure correspondante à chaque son déterminé.

Tout son, considéré par une vue d'ensemble, avec ses tenants et aboutissants, contient donc deux phénomènes, l'un pleinement subjectif, l'audition de telle note de musique, l'état de conscience du moi qui entend cette note ; l'autre pleinement objectif, l'acte de la cause qui provoque l'audition de cette note.

Ces deux éléments étant bien distingués, que devient l'élément primitif, le pur son, l'être hybride, à la fois objectif et non substantiel, qui est l'objet de la première affirmation du bon sens ? Restera-t-il suspendu entre la cause de l'audition et l'audition elle-même, ou bien se séparera-t-il de l'un des deux éléments pour se confondre avec l'autre ?

Pour résoudre cette question, nous pouvons procéder de deux manières. Nous pouvons chercher à définir le son, à nous rendre compte de ce que ce mot signifie, ou bien à sentir, à éprouver le son, et à examiner ce que nous éprouvons.

Employons le premier moyen.

Qu'est-ce que le son ?

C'est ce que j'entends, c'est l'objet de l'audition.

Réciproquement, en quoi consiste l'audition ?

Elle consiste à entendre, mais à entendre quoi ? des sons.

Il n'y a, dans le son séparé de sa cause que la propriété d'être entendu.

En quoi un *do* et un *sol* différent-ils ?

En ce que l'un est entendu comme un *do* et l'autre comme un *sol*.

En quoi diffère l'audition d'un *do* de celle d'un *sol?*

En ce que la première consiste à entendre un *do*, et l'autre à entendre un *sol*.

Il est donc impossible de définir l'audition autrement que par le son, ni le son autrement que par l'audition. L'élément en apparence objectif, le son, se définit par l'élément subjectif, l'audition, et réciproquement. Il n'y a donc rien dans le son proprement dit qui soit objectif d'une manière absolue, rien qui ne tienne pas à notre moi et à notre organe, qui puisse être défini sans qu'ils entrent dans la définition. Pour trouver un objectif absolu, il faut aller plus loin, il faut pousser jusqu'à la cause inconnue, ou seulement connue par induction, jusqu'à l'air vibrant ou au corps sonore.

Ainsi, notre premier procédé nous conduit à admettre que le son n'étant réellement pas distinct de l'audition est un phénomène subjectif, bien qu'objectif en apparence.

Notre seconde méthode nous conduit au même résultat.

Nous sommes certains en effet qu'il existe des états de conscience subjectifs correspondant à l'audition de chaque note de musique, de chaque espèce d'harmonie.

Mais, chose étrange, il nous est impossible de sentir ces états de conscience en nous, par la réflexion interne, comme nous sentons la douleur ou la chaleur. Il n'y a aucune sensation du son, distincte du fait d'entendre le son. Il n'y a aucune manière de distinguer l'audition subjective d'un *do* de celle d'un *sol*, si ce n'est en écoutant la production d'un *dò* ou d'un *sol* par un instrument.

Ainsi, il n'y a rien de sensible au dedans de nous, si ce n'est le son même qui nous semble au dehors, et il n'y a rien de concevable en dehors de nous, si ce n'est la cause inconnue de ce son.

La raison se prononce donc ici contre l'apparence; elle fait rentrer le son dans le sujet entendant. Elle résout la première notion du

bon sens : *Chose objective et non substantielle,* en deux éléments, à savoir, un phénomène subjectif en réalité mais objectif en apparence, et une cause réelle de ce phénomène, mais une cause non apparente et dont la nature n'est pas révélée par notre sensation.

Faut-il croire cependant que la première notion du bon sens fût radicalement fausse? Non, elle n'était qu'incomplète et mal exprimée.

En disant que les sons sont des phénomènes objectifs, le bon sens énonçait en termes inexacts deux vérités : d'une part, que ces phénomènes viennent du dehors et ont une cause réelle externe; d'autre part, qu'ils semblent objectifs, que les impressions que le corps sonore produit sur le tympan, sont projetées au dehors en apparence.

En disant que les sons ne sont pas des substances, le bon sens énonce encore une vérité, dont la conséquence nécessaire est que ce sont des phénomènes subjectifs; car tout ce qui ne s'appuie pas sur une substance extérieure appartient à notre moi.

Mais par suite de l'inexactitude de la première proposition, elle se trouvait en contradiction avec la seconde.

Cette inexactitude elle-même avait d'ailleurs sa raison d'être. Elle provenait de ce fait, que les impressions du son, tout en étant subjectives, semblent être hors de nous. Le bon sens avait donc pris seulement ce qui semble pour ce qui est, l'apparence pour la réalité, ce qui est la plus naturelle des erreurs. On pourrait exprimer la notion primitive sous cette forme : Les sons sont des phénomènes sans substance propre, qui semblent en dehors de nous, et sont réellement produits par une cause externe.

Ainsi exprimée, la notion serait exacte, mais il faudrait la compléter par la correction suivante :

Ces phénomènes n'ayant pas de substance propre, appartiennent à notre propre substance et sont réellement subjectifs, bien qu'objectifs en apparence.

Ainsi, la notion primitive du bon sens était approximativement vraie; elle a dû être corrigée par la raison. La science est venue ensuite confirmer cette correction en expliquant d'une part la nature de la cause du son, et d'autre part l'origine de l'illusion qui transporte le son au dehors.

La science a reconnu et démontré que la cause objective du son n'est que la vibration des corps ou de l'air atmosphérique. Elle a assigné, pour la cause de chaque note de musique, un nombre arithmétique exact de vibrations. Elle a expliqué aussi par des combinaisons de vibrations mathématiquement mesurées les variétés de timbre des différents instruments et même de la voix humaine.

Ces résultats confirment le témoignage de la raison au sujet de la subjectivité des sons proprement dits. Ce témoignage qui ne s'appuyait que sur le raisonnement et sur des observations psychologiques délicates, est maintenant confirmé par des faits visibles. Nous suivons scientifiquement la cause sonore jusqu'à l'instant où elle se transforme en sensation de son, et nous voyons qu'elle n'a aucune ressemblance avec le son lui-même.

Quant au transport apparent de notre sensation au dehors, il s'explique aisément par l'effet de l'induction et de l'habitude. Le sens de l'ouïe est destiné à être interprété par la vue et le tact. Les sons sont les signes de ce qui se passe au dehors de nous. Du moment que nous avons appris à connaître la cause extérieure des sons, il s'établit une association par l'habitude entre la sensation et le lieu où se trouve cette cause elle-même. Le signe se confond avec la chose signifiée, et nous croyons entendre le son au lieu où se trouve la cause. C'est un jugement de perception opposé au jugement de raison, comme celui qui produit un tableau représentant les différents plans d'un paysage, ou une glace reproduisant l'apparence d'un objet.

Notre conclusion, confirmée par la science, est donc que les sons sont des phénomènes subjectifs transportés au dehors par une illusion produite par l'induction et l'habitude.

Ces phénomènes subjectifs sont produits par une cause réelle qu'ils ne font pas connaître. Cette cause serait donc inconnue si la perception de l'ouïe existait seule.

La perception des sons est donc un des types de cette première espèce d'observations qui porte sur des apparences, et non sur des corps réels. Cette perception est conforme à la théorie sensualiste. Seulement, les sensualistes veulent que toutes les perceptions soient semblables à celle-ci. Ils confondent donc le sens

de l'ouïe essentiellement hétérodidacte, avec le tact, sens autodidacte. Leur erreur grossière est, d'ailleurs, très facile à corriger. Ils soutiennent en effet que la cause de nos sensations est inconnue. Or, la cause des sensations de l'ouïe, la cause des sons est connue. Elle est connue indirectement, il est vrai, et par induction; elle serait inconnue si nous n'avions pas d'autres moyens de connaissance que l'audition même des sons. Mais elle est scientifiquement connue, ce qui prouve qu'il existe une autre espèce de perception qui nous permet de passer du dedans au dehors. Nous étudierons plus loin cette seconde espèce d'observations; mais auparavant il faut que nous étudiions notre second type d'apparences, à savoir les apparences perçues par les yeux.

II

DE LA LUMIÈRE

Si le son est ce qui frappe nos oreilles, la lumière est ce qui frappe nos yeux. Il semble donc, au premier abord, que la même théorie devrait s'appliquer à ces deux objets.

Rien, cependant, ne serait plus inexact. Outre la différence que nous avons signalée plus haut entre nos différents sens, il en est une qui distingue le sens de la vue, et qui est capitale : c'est celle qui consiste dans la nécessité, pour la vision, d'une condition distincte à la fois de l'organe voyant et de l'objet vu. Cette condition se nomme la lumière.

Aucune condition pareille n'existe quand il s'agit des autres sens. Le son se propage à travers tous les corps; il n'est arrêté que par le vide ou par certains corps exceptionnellement peu élastiques. Il y a des ombres sonores, mais il n'y a pas de nuit et de jour relativement au son. Toutes les conditions de l'audition des sons consistent dans la présence ou dans certains états des corps perceptibles. Au contraire, la perception visuelle exige une condition spéciale distincte des corps; le bon sens l'a tou-

jours cru, et la science a confirmé sur ce point les croyances du bon sens. C'est cette condition qui doit être le premier objet de notre étude.

Nous avons vu que la première notion vulgaire du son est contradictoire et incohérente; celle de la lumière l'est encore davantage.

Rien de plus opposé que les différents jugements que nous prononçons sur cette condition mystérieuse, lorsque nous ne cherchons pas à rectifier nos assertions par la philosophie et la science.

La lumière semble d'une part être un agent, c'est-à-dire, une substance active; c'est une cause très puissante de sensations, d'effets physiologiques, et, comme la science l'a démontré dans notre siècle, d'effets purement physiques.

Mais, d'autre part, la lumière est considérée comme une pure apparence, comme quelque chose d'objectif, sans être substantiel, comme l'étoffe des météores et des fantômes, c'est-à-dire de choses dépourvues de réalité véritable, comme un simple éclat analogue au son qui est un simple retentissement.

Substance réelle et active d'une part, phénomène apparent et sans substance de l'autre. N'est-ce pas là une véritable antinomie sur laquelle s'en greffe une seconde, celle qui résulte de la notion hybride d'une apparence sans substance, qui se trouvait déjà dans le son?

La solution de cette antinomie n'est cependant pas difficile. Elle peut être trouvée avec un simple effort d'attention. Il suffit pour cela de remarquer que le même terme de lumière désigne deux objets, une substance active et une pure apparence, une cause et un effet.

Il y a l'agent lumineux, la lumière objective qui est cause de la vision, *qui fait voir*.

Il y a l'apparence lumineuse, la lumière phénoménale, analogue au son, et, comme nous le verrons, subjective comme lui; la lumière *qui est vue*.

Il suffit d'étudier à part chacune de ces deux notions pour reconnaître qu'elles s'appliquent à des objets tout à fait distincts.

III

DE L'AGENT LUMINEUX

L'existence d'un agent lumineux, d'une cause de la vision, est évidente aux yeux de la raison. Quand nous allumons une lampe et que tous les objets environnants apparaissent revêtus de couleurs jusqu'alors invisibles, une cause est intervenue.

Que pouvons-nous savoir de cette cause ?

Premièrement, elle est une cause, c'est-à-dire, une réalité active. Nous ne pouvons pas sans doute affirmer, quelque probable que cela nous paraisse, que cet agent soit une substance distincte de tous les corps perceptibles, et non un certain état de ces corps. Dans ce dernier cas, cet état serait un mode réel survenu dans ces corps et leur communiquant une activité nouvelle.

La lumière est une réalité, quelque chose de positif. L'ombre, la nuit, les ténèbres, sont de simples privations. Ce ne sont pas les ténèbres qui empêchent actuellement de voir, qui font obstacle à la vision. C'est la lumière qui fait voir. Là où ne se trouve aucune cause de lumière, l'obscurité règne. Là où ces causes sont très distantes, comme dans l'espace intersidéral, leur action s'affaiblit et l'obscurité va croissant.

En second lieu, cette réalité active sort de sources qui nous sont connues. Elle sort du soleil, des astres, et de certains corps terrestres, lumineux par eux-mêmes, c'est-à-dire, doués de la propriété de rendre par leur présence les autres corps visibles. A partir de ces sources, l'agent lumineux se propage dans toutes les directions suivant des routes que nous pouvons déterminer et que nous nommons rayons lumineux. Il se propage en ligne droite dans les milieux homogènes ; sa route s'infléchit quand la nature du milieu change ; il est arrêté par les corps opaques et réfléchi sur leur surface, tantôt reproduisant l'apparence de la source dont il sort, tantôt rendant visible le corps opaque lui-

même. Il repart de la surface du corps opaque, car l'expérience prouve qu'un corps éclairé éclaire les autres corps. Il pénètre dans les yeux de l'homme et produit deux effets : d'une part, il fait voir les objets extérieurs ; d'autre part, il produit, surtout quand son intensité est grande, certaines sensations que nous nommons sensations lumineuses et dont la plus vive s'appelle l'éblouissement.

L'agent lumineux est présent en chaque point de la route qu'il suit, à partir de sa source jusqu'à l'œil de l'homme ou jusqu'à ce qu'il se perde, absorbé par un corps, ou qu'il se répande dans le vide extérieur sans limites. Sa présence, en chacun de ses points, peut être constatée par ce fait, que, si l'on place un corps opaque en un point où passe le rayon, ce corps sera éclairé, et que tout corps placé derrière cesse de l'être par l'interposition de l'obstacle.

En troisième lieu, il existe dans l'agent lumineux des différences intrinsèques. Il y a diverses lumières. Ce qui le prouve, c'est que les mêmes corps placés sur le passage de différents rayons lumineux prennent des aspects divers et apparaissent diversement colorés. Les diverses lumières font donc voir les corps sous des aspects divers.

On donne à ces diverses espèces de lumières actives les noms même des divers aspects qu'elles font prendre à une surface blanche qu'elles rencontrent. Mais il faut bien remarquer que quand il s'agit de l'agent lumineux, les noms de lumière rouge, bleue ou verte, veulent dire, cause d'aspect, rouge, bleu, ou vert.

En effet, l'agent lumineux lui-même est invisible. Cette idée qui semble un paradoxe, est cependant rigoureusement vraie. Si l'agent lumineux était visible, nous le verrions là où il est, c'est-à-dire répandu partout et traversant les milieux transparents dans tous les sens.

Or, nous ne le voyons pas ainsi. Il est impossible que nous le voyions ainsi ; s'il se manifestait ainsi là où il est, loin de faire voir les corps, il empêcherait de les voir.

Si quelquefois nous croyons voir un rayon de lumière, c'est une illusion. Ce sont des particules solides éclairées que nous

voyons et qui tracent devant nous les contours de la région où se meut la lumière active.

Si, par un brouillard, nous apercevons une lueur blanchâtre et vague, cette lueur n'est pas l'agent lumineux, c'est la vapeur éclairée.

Si nous croyons apercevoir un voile bleuâtre ou rougeâtre sur un corps blanc, éclairé par une lumière bleue ou rouge, ce n'est pas cette lumière que nous percevons, c'est l'aspect du corps qui est modifié ; et c'est par une induction inconsciente que nous jugeons que la cause éclairante est différente de la lumière ordinaire.

Ainsi, en principe général, l'agent lumineux est invisible ; il fait voir et n'est point vu. Aussi sa nature intime est-elle inconnue. Est-ce une substance distincte des corps pondérables, ou un état de ces corps ? Si c'est une substance distincte, cette substance se transporte-t-elle tout entière ou ne fait-elle que vibrer sans se déplacer ? La science seule pourra répondre à ces questions.

IV

DE LA LUMIÈRE APPARENTE

S'il existe un agent lumineux invisible, il y a aussi une apparence visible que nous nommons lumière. Avant d'en connaître la nature, cherchons d'abord le lieu où elle se trouve.

La lumière apparente se trouve d'abord à la surface même des corps. Le corps éclairé devient par là-même plus ou moins lumineux. Il se produit un phénomène à double cause qui résulte de la nature et de la forme du corps, de la nature et de la direction des rayons lumineux ; ce phénomène consiste dans l'aspect coloré du corps, et dans le mélange de la lumière et de l'ombre à sa surface.

La lumière apparente se trouve aussi à la surface des corps lumineux, des sources d'où émane la lumière objective.

Elle existe aussi à l'état isolé, et séparée de tout corps.

Tel est le cas des images produites par la réflexion sur les miroirs, des météores et des phénomènes nommés effets de lumière.

Elle existe encore à l'état vague; mais alors elle se projette en apparence vers l'horizon ou le ciel sous la forme d'un rideau lumineux ou d'une voûte colorée.

Cette lumière apparente est l'effet de l'agent lumineux, de la lumière objective, mais c'est un effet tout différent de sa cause. L'agent lumineux circule et se propage avec une rapidité inouïe, traversant l'atmosphère et les milieux transparents dans toutes les directions. La lumière apparente est localisée en certains lieux de l'espace où elle reste fixe, ou bien se déplaçant lentement comme les corps visibles se déplacent, c'est-à-dire, avec une rapidité bien moins grande que celle de la lumière objective qui se propage dans toutes les directions.

L'agent lumineux est physiquement actif, modifiant les corps qu'il rencontre ; la lumière apparente est passive ; sans action physique, sa seule influence peut être d'exciter les sentiments d'admiration dans les êtres intelligents, si elle possède un aspect qui soit marqué du caractère de la beauté. Tous les effets physiques attribués à la lumière sont en effet produits par l'agent lumineux, par ce que nous appelons les rayons de lumière. Ce ne sont que les effets moraux qui peuvent être attribués à l'apparence lumineuse.

Dans le cas le plus général, celui où l'apparence lumineuse se trouve dans un lieu où passe l'agent lumineux et surtout au foyer dont il émane en divergeant, la lumière objective et la lumière apparente sont au même lieu. On comprend qu'elles puissent être confondues sous le seul nom de lumière. Mais quand la lumière apparente se trouve isolée, ce qui arrive dans le cas des images des miroirs, ou de ce qu'on appelle les effets de lumière, ce ne sont réellement pas ces images, ce sont seulement les rayons lumineux qui peuvent agir sur les corps ou sur nos organes ; ces images ne sont pas réelles, elles ne peuvent donc pas être actives.

Ainsi il y a une lumière objective, un agent lumineux invisible et qui fait voir ; c'est la cause de la vision. Il y a une lumière apparente, phénomène passif, qui est l'objet de la vision.

C'est cette lumière apparente qui est analogue au son dont nous avons étudié la nature.

Comme le son, elle est objective en apparence et n'a pas les caractères d'une substance. Comme le son, elle a ses variétés propres. Elle a ses couleurs diverses ; elle apparaît sous l'aspect blanc, bleu ou rouge, de même que le son a ses notes diverses. Les aspects colorés ne peuvent être distingués que par la vue, comme les notes ne peuvent être distinguées que par l'ouïe.

Néanmoins, la similitude n'est pas complète. Les sons dépendent simplement d'une cause inconnue que l'induction peut découvrir. La lumière et les couleurs dont elle se compose dépendent à la fois de l'agent lumineux et des corps que cet agent vient baigner. Les sons ne sont localisés que plus ou moins vaguement, ils n'adhèrent pas aux corps, ils ne représentent pas la forme et le mouvement. La lumière apparente est localisée avec une parfaite exactitude, et, dans la plupart des cas, elle se manifeste à la surface même des corps, les revêtant avec exactitude. Or, dans ce cas, elle subit l'influence de la nature du corps, et s'unit si étroitement avec lui, qu'il semble que la couleur, qui n'est cependant qu'une variété de lumière, adhère au corps lui-même et lui appartienne à titre de qualité.

Il y a ici une nouvelle confusion qu'il est essentiel de dissiper, celle qui s'établit entre la propriété des corps que nous nommons leur couleur, et l'aspect coloré qui n'est que la lumière apparente manifestée à la surface des corps. Ce ne sera qu'après que nous aurons résolu cette difficulté que nous pourrons appliquer à l'étude des couleurs la méthode que nous avons appliquée avec succès à l'étude des sons.

V

DISTINCTION ENTRE LES COULEURS RÉELLES DES CORPS, ET LES COULEURS APPARENTES

Les couleurs proprement dites sont, comme nous l'avons vu, les variétés de la lumière apparente. Il existe dans l'agent lumineux des variétés correspondantes qu'on peut aussi appeler couleurs, mais à la condition de bien s'entendre et de se rappeler que la couleur de la lumière active est la cause de l'aspect coloré. La lumière active est colorante, la lumière apparente est colorée.

Mais, comme nous l'avons dit, les couleurs semblent aussi appartenir aux corps réels. Il importe de bien examiner ce que signifie le mot couleur lorsqu'il est appliqué aux corps, et en quoi les couleurs des corps diffèrent des couleurs de la lumière ou leur ressemblent.

Les corps opaques sont invisibles tant que la lumière ne vient pas les frapper.

Dès que la lumière atteint leur surface, cette surface apparaît à nos yeux revêtue de couleurs variées.

Que sont ces couleurs ?

Le premier jugement du bon sens prononce que ce sont des propriétés des corps. Le bon sens déclare que les corps sont blancs, bleus, jaunes, que le blanc, le bleu, le jaune sont leurs qualités.

Non seulement ce jugement est précis et affirmatif, mais il est indubitablement vrai en un certain sens. Il est indubitable qu'il y a une différence entre une boule rouge et une boule blanche, et que cette différence provient de quelque chose d'inhérent à chaque boule, qui ne pourrait pas exister séparé d'elles, c'est-à-dire d'une qualité de ces boules.

Mais en quoi consiste cette qualité ? Evidemment elle ne peut

être connue qu'autant que le corps est vu. Ni le tact, ni l'ouïe ne peuvent nous dire si une boule est bleue ou rouge.

Elle ne peut être connue qu'autant que le corps est éclairé ; sans lumière le corps est invisible et sa couleur est inaperçue.

Suffit-il maintenant de regarder le corps pour connaître sa couleur ? Les variétés de ses couleurs se manifestent-elles directement à notre faculté visuelle ?

Nullement. Ce que nous voyons directement, c'est l'effet combiné de la nature du corps et de la lumière.

Que la lumière vienne à changer de nature, que de blanche elle devienne bleue ou rouge, et le corps qui paraissait blanc paraîtra bleuâtre ou rougeâtre.

Le corps peut avoir une couleur propre parfaitement uniforme sur toutes ses faces, et cependant l'aspect des différentes faces n'est nullement le même. Les unes sont brillantes, les autres sont dans l'ombre.

Si, de plus, le corps est poli, il se produira des phénomènes de pure lumière qui viendront troubler la vision du corps lui-même. Dans une glace, on voit les objets qui sont devant la glace ; on ne voit pas, ou on voit à peine la glace elle-même. Tout le monde sait combien il faut d'attention pour bien voir un tableau et se placer à un point de vue tel que les couleurs de la toile puissent être distinguées.

De tous ces faits vulgaires, il résulte qu'il existe une différence profonde entre les couleurs réelles des corps, éléments fixes qui ne changent que lorsque le corps lui-même subit un changement intrinsèque, et les couleurs apparentes qui composent l'aspect du corps et qui dépendent à la fois des couleurs propres de la surface, du relief qui produit les ombres, de la direction et de la nature de la lumière ambiante.

Comment faisons-nous donc pour arriver à la connaissance des couleurs propres des corps ? Nous procédons par induction. Nous plaçons les différents corps dans des situations semblables par rapport à une lumière de nature et de direction semblables et nous prononçons que les surfaces qui, dans les mêmes conditions, prennent un même aspect, ont des couleurs propres identiques, et que celles qui prennent un aspect différent ont des cou-

leurs propres différentes. Cette induction se fait si rapidement et si naturellement qu'elle devient inconsciente et que nous croyons voir sous un aspect uniforme un corps qui est blanc sur toute sa surface, bien qu'en réalité nous voyions un assemblage de parties brillantes et de parties ombrées, bien différentes les unes des autres.

Tout corps éclairé présente donc deux surfaces exactement superposées, la surface réelle avec ses variétés de teintes réelles, et la surface apparente composée de couleurs apparentes, plaquée sur la première et lui servant comme de vêtement. Séparée de la surface apparente, la surface réelle des corps est absolument invisible. C'est la lumière qui, en venant baigner la surface réelle des corps, produit la surface apparente. Il y a donc en chaque point vu de la surface des corps une teinte réelle et une couleur apparente, et il arrive souvent que la teinte réelle étant la même en deux points, la couleur apparente est différente.

Cherchons maintenant le rapport exact qui existe entre les couleurs réelles, ou les qualités des corps qui modifient la lumière, et les couleurs apparentes, celles qui constituent l'aspect apparent.

Il y a d'abord une correspondance terme à terme entre les deux séries de couleurs réelles et couleurs apparentes. Chaque couleur réelle placée dans certaines circonstances de lumière et de relief, produit une couleur apparente déterminée. Dans les mêmes circonstances une même couleur réelle produit une même couleur apparente, et des couleurs réelles différentes produisent des couleurs apparentes diverses. On peut donc définir chaque couleur réelle par les couleurs apparentes qu'elle produit dans des circonstances données.

Ainsi le bleu réel est la propriété de la surface qui, sous l'influence de la lumière ambiante ordinaire, de la lumière solaire, produit l'aspect bleu. Le rouge réel est la propriété de la surface qui, sous cette même lumière, produit un aspect rouge.

Ainsi les couleurs réelles sont les causes partielles des couleurs apparentes et les couleurs apparentes sont les signes des couleurs réelles.

Mais peut-on aller plus loin et admettre que les couleurs réelles

sont semblables à certaines couleurs apparentes, qu'il y a un aspect propre au corps, et de simples modifications de cet aspect produites par les jeux de lumière ?

Nous serions portés à le croire, et, si l'on jugeait sur l'apparence et sans réflexion, on dirait peut-être que lorsqu'une surface mate se trouve éclairée de face par la lumière ordinaire, par cette lumière qui nous semble incolore, c'est l'aspect vrai de cette surface qui se manifeste à nous.

Mais il est facile de reconnaître que ce jugement est illusoire. La surface blanche ou bleue que nous considérons ainsi éclairée par une lumière qui nous semble incolore, serait invisible, si elle n'était pas éclairée par une lumière quelconque. L'aspect de cette surface sous l'éclairage direct de la lumière en apparence incolore est tout aussi bien qu'un autre le résultat de l'action combinée de la surface du corps et de la lumière. Il n'a donc pas plus de titre qu'un autre aspect sous une autre lumière à être appelé l'aspect vrai du corps ; il n'appartient pas plus exclusivement au corps qu'un autre aspect.

Qu'est-ce, d'ailleurs, que cette lumière qui nous semble incolore ? C'est simplement la lumière à laquelle nous sommes habitués, et que nous prenons comme type. L'agent lumineux, comme nous l'avons déjà montré, est invisible en lui-même. La couleur de la lumière ambiante n'est pas l'objet de notre perception directe ; nous ne la connaissons, nous ne la définissons même que par la comparaison des aspects d'objets connus éclairés par des lumières qui émanent de diverses sources.

Nous ne reconnaissons que la lumière ambiante est bleue que parce que les corps que nous sommes habitués à voir sous l'aspect blanc prennent un aspect bleuâtre.

Pour établir une comparaison directe entre une couleur réelle et une couleur apparente, il faudrait voir la couleur réelle, sans que la surface fût éclairée par aucune lumière : il faudrait voir ce qui est dessous l'aspect apparent ; or, cela est impossible, la vision ne se faisant que par l'effet de la lumière qui produit l'aspect apparent.

Nous devons donc considérer les couleurs réelles, qualités des corps, comme des entités absolument hétérogènes avec les

couleurs apparentes, comme de simples propriétés de modifier la lumière ambiante et de produire, en union avec elle, les couleurs apparentes.

Quant à la nature intime de ces propriétés des corps, notre sensation ne nous la révèle pas ; ce sera la science seule qui essayera plus tard de la découvrir et qui montrera que ces propriétés consistent dans le pouvoir d'absorber certains rayons lumineux et de réfléchir les autres dans toutes les directions.

De cette théorie, qui n'est que l'explication des faits les plus vulgaires, résulte une conséquence singulière : il semble, au premier abord, que les couleurs réelles des corps soient invisibles parce que ce ne sont pas elles, mais les couleurs apparentes qui se manifestent à nos yeux. De là, on devrait conclure que les corps eux-mêmes sont invisibles et que la vision ne porte que sur un vêtement lumineux qui est distinct de ces corps.

Nous n'admettons cependant pas cette conclusion, qui serait trop directement contraire au langage habituel et aux notions du bon sens.

Nous remarquerons qu'il s'agit ici, en grande partie, d'une question de terminologie. Il s'agit du sens du mot voir.

Si par vision on veut entendre perception absolument immédiate, sans aucun intermédiaire, la couleur apparente est seule visible.

Mais le terme de vision peut s'entendre dans un sens plus large. On peut entendre, et on entend habituellement par ce terme, la connaissance acquise par l'interprétation d'un signe, pourvu que cette interprétation soit naturelle et inconsciente.

En général, nous traversons l'aspect apparent des corps sans nous y arrêter, et notre intelligence marche tout droit à travers les signes jusqu'à la réalité. C'est, comme nous le verrons plus loin, par cette interprétation de l'aspect que nous *voyons* la forme en relief des corps et que nous voyons ces corps eux-mêmes. Or, de la même manière, par la même interprétation inductive, nous voyons les diversités des teintes propres des corps. Nous faisons instinctivement abstraction de la lumière, du relief et des ombres ; et nous croyons voir directement du blanc sur toute la surface

d'un corps blanc, du rouge sur toute la surface d'un corps rouge.

Les couleurs propres des corps sont donc invisibles par la vision immédiate, mais visibles par la vision interprétative. Or, la vision interprétative est celle qui est la plus habituelle. Il faut un certain effort d'attention pour voir l'aspect d'un corps sans l'interpréter. C'est précisément le travail des peintres qui cherchent à reproduire tous les effets de lumière et d'ombre qui se manifestent sur la surface d'un corps. L'homme qui regarde le corps pour le connaître et non pour le dessiner, voit le corps tel qu'il est et néglige les effets variés de la lumière ; il voit alors par une interprétation inductive et inconsciente [1].

Mais à l'égard des teintes propres des corps, ce ne sont que leurs différences et leurs rapports et non leur nature intime que nous pouvons voir ainsi au travers des aspects apparents.

VI

DE LA NATURE MÉTAPHYSIQUE DES COULEURS APPARENTES

Nous voici arrivés maintenant au point où l'assimilation devient exacte entre les sons et les couleurs.

Distinguées des couleurs propres des corps, distinguées des variétés de l'agent lumineux, les couleurs apparentes ne sont plus que de véritables phénomènes lumineux. Ce sont ces couleurs qui constituent la lumière apparente et passive, effet produit par la lumière active et invisible.

[1] C'est aussi par une interprétation inductive que nous distinguons la nature des agents lumineux ; c'est en comparant l'aspect des corps éclairés que nous distinguons la lumière objective, blanche, bleue ou jaune. Mais nous n'appellerons pas cette interprétation une vision, parce qu'elle est moins naturelle que celle par laquelle nous jugeons des différences de couleur réelle des corps. La vue se porte au dehors et traverse les signes pour atteindre le corps ; le jugement sur la nature de la lumière ambiante suppose, au contraire, un retour de l'aspect vers sa cause. Cependant cette interprétation même est si rapide que nous croyons voir une sorte de voile bleu ou rouge entre nous et les objets, quand ils sont éclairés par une lumière bleue ou rouge.

Nous pouvons nous demander en quoi elles consistent.

Nous nous retrouvons ici en face d'un objet semblable au son que nous avons étudié.

Les couleurs apparentes semblent objectives et ne sont pas des substances, ni des qualités de substances connues.

Elles semblent d'abord objectives; elles apparaissent en dehors de nous et de notre organisme, à la surface même des corps extérieurs. Mais elles ne sont pas des substances. Elles n'appartiennent pas au corps lui-même, puisqu'elles sont distinctes des couleurs réelles.

Elles sont également autre chose que les variétés de l'agent lumineux.

L'agent lumineux sort constamment des sources lumineuses, vient frapper sur la surface des corps, subit en ce point une modification qui le rend propre à produire certaines couleurs, repart dans diverses directions et finit par atteindre notre œil. La couleur apparente reste immobile et passive à la surface même du corps.

Il est impossible d'établir entre la couleur apparente et l'agent lumineux cette identité concrète qui existe entre une substance et son propre phénomène. Le rapport de l'agent lumineux à la couleur apparente n'est pas le rapport de la substance au phénomène. C'est le rapport de la cause à l'effet.

La lumière objective qui, modifiée par la teinte des corps, se répand dans diverses directions à partir de cette surface, est la cause de l'apparence des couleurs diverses sur cette surface, mais c'est une cause inconnue dans sa nature, ce n'est pas la substance de la couleur. Ainsi la couleur apparente semble objective et n'est pas substantielle. C'est un fantôme creux, une apparence vide, quelque chose dont l'essence est de paraître, c'est-à-dire, d'être vu, comme l'essence du son est d'être entendu.

Nous pouvons donc appliquer au phénomène de la lumière apparente la même analyse que nous avons appliquée au phénomène du son.

En premier lieu, la couleur apparente, comme le son, est sus-

pendue entre une cause externe réellement objective et un phénomène réellement subjectif, un état de conscience.

Voir une apparence bleue, ou jaune, ou rouge, c'est être *voyant du bleu*, être *voyant du rouge*.

La seule manière de distinguer les couleurs apparentes l'une de l'autre, c'est d'en juger par nos yeux, c'est-à-dire par une impression interne, qui est un phénomène du moi, la vision de telle ou telle couleur.

D'autre part, la lumière objective, l'agent lumineux qui fait voir, est la cause du phénomène subjectif. Ce qui fait que je vois devant moi telle couleur, et non telle autre, ce n'est pas ma volonté, c'est la cause externe, c'est l'agent lumineux, et chaque variété du phénomène subjectif de la vision correspond à une variété de l'agent lumineux.

Il y a donc une cause de la vision du bleu, une cause de la vision du rouge, une cause de la vision du blanc. Ces causes peuvent être appelées lumière bleue, rouge ou blanche. On peut dire aussi le bleu, le rouge, le blanc de la lumière. C'est-à-dire la cause lumineuse spéciale qui produit la vision du bleu, la vision du rouge, la vision du blanc.

Ainsi outre la première couleur objective que nous avons reconnue, à savoir la couleur réelle du corps, il y a une seconde couleur objective qui est la cause lumineuse de chaque impression colorée.

Cette seconde couleur objective, cet agent lumineux modifié par la surface du corps, produit la véritable couleur apparente.

Nous pouvons donc prévoir que cette dernière couleur sera subjective et se confondra avec l'état de conscience subjectif dont l'existence est évidemment nécessaire pour que nous puissions distinguer une couleur d'une autre.

Cette proposition, que la couleur apparente est subjective, toute paradoxale qu'elle semble au premier abord, peut être aisément vérifiée par la méthode que nous avons employée en traitant du son.

En premier lieu, si nous cherchons à définir le bleu apparent et à le distinguer du rouge apparent, nous ne pouvons trouver d'autre définition que celle-ci :

Le bleu apparent est ce qui nous paraît bleu, ce que nous voyons bleu.

Le rouge apparent est ce que nous voyons rouge.

Réciproquement, l'état de conscience qui consiste à voir du bleu ne peut pas se définir autrement que par l'apparence bleue.

Voir du bleu c'est voir une couleur apparente bleue.

Nous retrouvons le même cercle vicieux que pour le son, et la conclusion est la même, à savoir que les apparences s'identifient avec le fait de les voir.

En second lieu, si nous cherchons à distinguer expérimentalement par la conscience la vision du bleu et la vision du rouge, nous ne pouvons pas parvenir à sentir une différence en nous-mêmes par une réflexion interne. Notre sensation du rouge ne diffère pas du fait que nous voyons le rouge en dehors de nous-mêmes. Nous pouvons donc conclure que les couleurs apparentes sont des phénomènes subjectifs, des phénomènes de notre moi, des sensations projetées au dehors, et appliquées en apparence sur les corps réels dont elles sont le signe.

Comment se fait cette projection extérieure de nos sensations? Comment cette surface subjective des couleurs apparentes semble-t-elle extérieure à nous, et s'applique-t-elle exactement sur la surface réelle des corps que nous voyons?

La science nous expliquera seule ce singulier transport de nos impressions au dehors ; nous pouvons néanmoins supposer, sauf à attendre une vérification scientifique, qu'il se passe ici un phénomène analogue au transport du son en dehors, et que c'est par induction que la couleur apparente est vue là où se trouve le corps réel, comme c'est par induction que le son est entendu là où se passe le mouvement et le choc qui en est la cause.

Mais nous ne pourrions pas vérifier cette hypothèse sans avoir recours à des études scientifiques qui trouveront leur place dans un autre chapitre.

Ce que nous pouvons vérifier à l'aide de faits vulgaires, et des données du bon sens, c'est le fait même de la subjectivité des couleurs apparentes, c'est ce fait paradoxal qu'un phénomène de notre moi se trouve localisé en dehors de nous et semble appartenir à un corps étranger.

Notre vérification consistera dans l'étude des cas où les couleurs apparentes se manifestent sans revêtir actuellement un corps réel. Dans ces cas qui sont très fréquents, la seule explication possible de ces apparences consiste à les considérer comme des phénomènes subjectifs transportés au dehors.

VII

APPARENCES COLORÉES QUI NE RÉVÈLENT PAS DES CORPS

§ 1. — *Lumière et couleur dont la cause est subjective.*

Il arrive souvent que, les yeux étant fermés, nous apercevons certaines apparences lumineuses ou colorées ; c'est même un fait habituel, et il suffit d'un peu d'attention, pour constater presque à chaque instant, quand nos yeux sont fermés ou dirigés vers un fond obscur, des apparences colorées variables.

Ces apparences sont évidemment des phénomènes tout à fait subjectifs. Leur cause même est interne.

Or, cette lumière et ces couleurs nous apparaissent devant nous, projetées comme un rideau devant nos yeux. Nous les voyons en dehors de nous, nous sommes sur la face interne d'un rideau coloré qui, par rapport à nous, est du côté du dehors. Bien plus, si nos yeux sont ouverts et dirigés vers un fond noir, les apparences lumineuses et colorées qui proviennent exclusivement de l'état de notre rétine, se projetteront à une distance vague mais réelle, de nos yeux, et poseront devant nous dans l'espace comme des objets réels.

Cette observation, que tout le monde peut faire, montre que l'essence même de l'apparence colorée, consiste à apparaître au dehors, qu'elle apparaît aussi lors même qu'elle vient totalement du dedans.

§ 2. — *Lumière et couleur provenant d'une cause extérieure dont le lieu exact est inconnu.*

Considérons les rayons lumineux qui viennent raser l'horizon après le coucher du soleil et arrivent jusqu'à nos yeux. Ces rayons viennent du soleil, mais ils ont suivi un chemin que nous ignorons et ont été réfléchis par les brumes de l'horizon ou réfractés par l'atmosphère. Quand ces rayons atteignent nos yeux, nous voyons à l'horizon une espèce de muraille lumineuse et colorée purement fictive ; c'est la couleur et la lumière apparente qui, ne se projetant pas sur un corps déterminé se sont projetées sur une limite de notre champ visuel créée par notre imagination. La formation de la voûte imaginaire azurée du ciel s'explique de la même manière : des rayons de lumière diffuse, aptes à produire une couleur apparente azurée, pénètrent dans nos yeux; la couleur apparente se produit, et n'ayant pas de corps sur lequelle elle se fixe, s'étend comme un rideau bleu hémisphérique au-dessus de nos têtes.

Dans ces deux cas, nous voyons s'appliquer une règle générale, à savoir, que l'impression de couleur apparente se produit toutes les fois que la lumière objective pénètre dans notre œil, et se projette devant nous dans la direction d'où vient le rayon lumineux aussi loin que possible, c'est-à-dire jusqu'à la limite de l'étendue de notre vision dans cette direction, s'arrêtant sur un corps opaque vu, s'il s'en rencontre dans cette direction, et, dans le cas contraire, créant une apparence colorée, une sorte de fond de tableau fictif.

L'application des couleurs apparentes sur la surface des corps d'où proviennent les rayons lumineux n'est plus qu'un cas particulier de cette loi générale. Les couleurs apparentes qui, par leur nature, apparaissent au dehors et se posent comme des rideaux devant nos yeux, reculent, d'après cette loi, jusqu'à l'obstacle opaque qui termine le champ de la vision dans chaque direction. Lorsqu'elles sont produites par des rayons lumineux venus directement d'un corps, cette loi les ramène précisément

jusqu'à ce corps, jusqu'au point de départ des rayons lumineux.

Si l'on admettait que les couleurs apparentes qui revêtent les corps sont objectives, la formation de la voûte imaginaire du ciel deviendrait un fait inexplicable, ou du moins qui ne rentrerait pas dans les lois connues.

§ 3. — *Image des Miroirs.*

Rien de plus facile également, avec l'idée de la subjectivité des couleurs apparentes, que d'expliquer les images produites par les miroirs. L'image, vue derrière un miroir, est un aspect coloré semblable à l'aspect de l'objet réel. Cette image est vue. Celui qui est devant le miroir et qui regarde l'image est dans l'état de conscience qui correspond à la vision d'un certain aspect coloré. Et cependant, cet aspect coloré n'existe pas objectivement. Il n'y a ni corps réel, ni foyer réel, ni rayon lumineux derrière le miroir, là où l'image est vue. Les véritables rayons lumineux qui frappent l'œil après s'être réfléchis sur le miroir, ne sont pas derrière le miroir ; ils ne peuvent pas être vus en cet endroit. Rien donc *n'existe* derrière le miroir, mais quelque chose *paraît*. Or, paraître, c'est être vu, c'est-à-dire être le terme de la vision. L'image qui est derrière le miroir est donc le produit même de notre vision, elle est créée par nos yeux, par le fait même qu'elle est vue. Etre vue, est son essence. Cette image se place d'ailleurs derrière la glace, par la même loi qui aurait ramené les couleurs apparentes qui la composent, sur la surface du corps dont elles sont le vêtement. Les rayons ayant été déviés, le rideau coloré s'égare et va se placer dans la direction opposée à celle suivant laquelle les rayons sont entrés dans la rétine.

Cette explication des images des miroirs peut être étendue à toute espèce d'images ou de météores produits par la réflexion ou la réfraction, à tout ce qu'on appelle les effets de la lumière.

L'étoffe de toutes ces images et de tous ces météores est la couleur apparente. Cette étoffe est donc un simple fantôme subjectif

produit par la rencontre des rayons lumineux et de la rétine et localisé suivant certaines lois.

Avec l'idée que les couleurs apparentes des corps sont objectives, toutes ces images et tous ces météores dont l'aspect est composé de couleurs semblables à celles des corps, seraient absolument inexplicables.

VIII

THÉORIE GÉNÉRALE DE LA VISION

Ainsi, tous les faits s'accordent; et nous devons admettre que les couleurs apparentes qui revêtent les corps sont de véritables phénomènes subjectifs, produits par le contact de la lumière objective avec les yeux de l'homme, projetés au dehors par la même loi qui projette la teinte azurée sur la voûte imaginaire du ciel. Les couleurs apparentes sont le seul objet de la vision immédiate. La lumière ne devient apparente que parce qu'elle produit des couleurs diverses.

Nous ne voyons d'une manière immédiate que l'apparence même que nous produisons. Les autres objets visibles, les corps, les formes, les teintes propres des corps, les teintes de la lumière ambiante, ne sont visibles que par interprétation.

Nous pouvons résumer ainsi la théorie de la vision.

Il y a des sources de lumière, des corps lumineux par eux-mêmes.

De ces corps émane la lumière objective, agent réel, actif et très mobile, invisible dans sa nature propre.

Cette lumière objective vient frapper les corps réels, et subit alors diverses modifications, soit dans sa direction, soit dans sa nature interne.

Elle devient propre à produire diverses impressions colorées.

Après divers circuits, la lumière objective arrive à l'œil de

l'homme. Aussitôt se produisent les fantômes colorés dépendant de la nature de la lumière objective.

Ces fantômes colorés se projettent en apparence au dehors jusqu'au corps dont ils émanent, ou jusqu'au corps opaque qui limite la vision.

Ces couleurs apparentes, éléments subjectifs et passifs, sont vus en même temps qu'ils sont produits par notre organisme. Leur nature même, c'est d'être vus.

Au travers de ces fantômes, par une interprétation naturelle, nous voyons les teintes propres des corps, leur forme, et enfin les corps eux-mêmes.

La théorie de la perception visuelle est donc plus compliquée que celle de la perception auditive, à cause d'un élément exceptionnel, l'agent lumineux.

Mais la couleur apparente a la même nature métaphysique que le son. C'est toujours une apparence; c'est-à-dire un phénomène subjectif transporté en apparence au dehors.

IX

CONCLUSION DE LA THÉORIE DES SONS ET DES COULEURS

L'analyse que nous avons faite est maintenant complète. Nous avons reconnu que, dans tous les cas, les sons et les couleurs apparentes sont des phénomènes subjectifs en réalité, objectifs en apparence, et produits par une cause externe objective qui n'est pas directement perçue.

Il en résulte que si nous ne possédions que les sens de la vue et de l'ouïe, nous serions précisément dans la situation que supposent les partisans de l'étendue subjective. Nous éprouverions des phénomènes subjectifs, audition de sons et vision des couleurs. Ce ne pourrait être que par une sorte d'hallucination naturelle que nous les transporterions au dehors dans un espace fictif. Nous saurions que ces phéomènes doivent avoir des causes extérieures

à nous. Nous supposerions des variétés dans ces causes, correspondant aux variétés de nos sensations. Nous pourrions juger des changements successifs de ces causes d'après les changements successifs de nos sensations.

Mais nous n'aurions aucun droit de localiser dans un espace réel les causes de nos sensations et nous n'aurions aucun moyen de connaître, à un degré quelconque, la nature de ces causes.

Nous n'aurions également aucun droit de distinguer entre des corps et des images. Nous n'aurions aucun droit de distinguer entre la réalité et l'illusion. entre les corps réels et les fantômes subjectifs.

D'où vient que le monde réel est tout autre que ce monde imaginaire du sensualisme ?

D'où vient que nous connaissons le lieu réel d'où émanent ces rayons lumineux et colorés, que nous distinguons les teintes réelles des corps de leurs couleurs apparentes? D'où vient que nous pouvons ébaucher la connaissance des causes de la couleur, déterminer de suite une des causes partielles, le corps coloré, sa forme et sa teinte, et préparer la découverte scientifique de la cause principale, l'agent lumineux? D'où vient que nous distinguons avec évidence les images des corps réels? Cela vient de ce que nous possédons un autre moyen de perception, un sens vérificateur, un sens des réalités, le sens du tact. Le tact nous révèle de vrais corps, de grandeur déterminée, placés à des distances déterminées, dans un espace réel. Une correspondance exacte s'établit entre les données du tact et les fantômes de la vue ; s'appuyant sur des corps solides dont ils deviennent les signes, ces fantômes apparents nous manifestent la réalité extérieure. Ceux qui enveloppent les corps réels se distinguent par le tact de ceux qui sont vides. L'homme a un pied en dehors de ses sensations; sa science possède ce point d'appui qui lui permettra de mesurer le monde. Nous connaissons le monde tel qu'il serait dans le système de l'étendue subjective. Ce serait une collection de sons retentissants et d'images illusoires, comme celles que l'optique se plaît à faire chatoyer devant nos yeux.

Nous pouvons comparer ce monde fictif au monde réel, au monde dans lequel nous vivons, au monde que la science étudie,

et il nous sera facile d'en conclure que le système de l'étendue subjective est une pure invention, une pure lubie de philosophes, un triste et nuageux fantôme, aussi dépourvu de poésie et de grâce que de vérité.

Une autre remarque très importante, c'est que la subjectivité des sons et des couleurs apparentes n'est nullement, comme on l'a dit, un résultat des découvertes scientifiques modernes. Nous venons de donner des preuves philosophiques concluantes de cette subjectivité, sans avoir recours à la nature du son et de la lumière, ni à la décomposition de la lumière blanche par le prisme, ni aux études modernes d'optique physiologique.

Les seuls faits dont nous nous soyons servis sont des faits très vulgaires : celui de la variété des aspects d'un corps, résultant de l'ombre et de la lumière ; celui de la réflexion dans un miroir ; celui de la production de la voûte apparente du ciel par notre faculté visuelle.

C'est au moyen de ces seuls faits que, par une analyse attentive, nous sommes parvenus à reconnaître l'impossibilité de séparer l'audition du son entendu, la vision de la couleur vue ; à comprendre la distinction entre la couleur des corps, la lumière objective et la couleur apparente ; la distinction des deux espèces de vision, l'une directe, l'autre par interprétation au travers d'un signe ; et enfin à constater la subjectivité des sons et des couleurs apparentes proprement dites.

Il n'est donc pas vrai, comme le veulent les sensualistes, que le bon sens ait été récemment convaincu d'erreur par la science. Le bon sens a toujours implicitement affirmé ce que nous venons d'expliquer ; seulement il l'affirmait d'une manière confuse et inexacte, avec un langage plein d'équivoques. Nous pouvons en outre reconnaître la cause de cette inexactitude des notions vulgaires. En premier lieu, les couleurs et les sons sont des signes. Or, le bon sens vulgaire, quand il est en présence de signes, songe, avant tout, à interpréter ces signes et à s'en servir ; il ne s'occupe guère de savoir en quoi ils consistent. Il confond volontiers les signes avec les choses signifiées. Les sons et les couleurs sont les signes naturels des corps objectifs ; il n'est

donc nullement étonnant qu'ils soient confondus avec ce qu'ils signifient.

Une seconde raison de cette confusion provient de cette loi naturelle qui fait apparaître les sons et les couleurs, bien que subjectifs, en dehors de nous. Le dehors, ce qui est en dehors de nos organes, c'est le lieu naturel du non-moi, des phénomènes non subjectifs. On comprend qu'il soit aisé de s'y tromper. En troisième lieu, ces objets étant au dehors en apparence, il faut, pour les observer, nous tourner vers le dehors. Nous écoutons les sons et nous regardons les couleurs dans la même attitude que nous devons prendre pour les interpréter et pour observer les corps extérieurs. Au contraire, pour observer nos sensations internes, la joie, la douleur, les affections, il nous faut nous retourner vers nous-mêmes, réfléchir, prendre une attitude inverse de celle de l'observation externe. Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que nous regardions comme objectif ce que nous ne pouvons observer qu'en nous tournant vers le dehors ?

Aussi avons-nous pensé que, bien que ces phénomènes fussent en réalité subjectifs, il valait mieux conserver à leur observation le nom de perception, et leur donner le nom d'apparences, en réservant le terme de sensations pour les phénomènes internes qui s'observent par la conscience. Helmholtz, conformément à l'orthodoxie relative à la subjectivité des couleurs apparentes, appelle tous ces phénomènes sensations et réserve le nom de perception pour la connaissance des corps. Nous croyons être plus exact en réservant les termes de sentir et de sensations pour les phénomènes internes qui apparaissent comme internes, en adoptant, pour les sons et les couleurs, les termes de percevoir et d'apparences ou images, et en nous servant du même terme de perception pour la connaissance des corps, non sans avoir soin de distinguer deux espèces de perceptions.

Un quatrième motif de l'illusion de l'objectivité des sons et des couleurs provient de l'étroite dépendance qui existe entre ces phénomènes et leur cause externe. L'audition du son et la vision de la couleur commencent, cessent et varient d'une manière exactement conforme à ce qui se passe dans les causes externes. Ces phénomènes ne sont pas influencés par la volonté, et le sont à

peine et rarement par notre état interne. En cela, ils diffèrent des phénomènes purement internes, qui sont souvent vagues, variables, modifiés par l'attention même qui est apportée à les observer. Les sons et les couleurs, quand ils dépendent d'une cause externe régulière et fixe, peuvent être observés avec une facilité merveilleuse, avec la même facilité et la même fixité qui caractérisent l'observation des corps extérieurs.

Tous ces motifs réunis forment une puissante cause d'illusion qui doit, comme l'illusion de l'image d'un miroir, résister à toutes les contradictions de la raison.

On comprend donc que le premier jugement du bon sens, d'après les apparences, est et sera toujours en faveur de l'objectivité non substantielle des couleurs et des sons vagues, et de l'attribution des couleurs apparentes à titre de qualités aux corps réels.

Mais le jugement de la raison, en s'appuyant sur les expériences les plus vulgaires, corrige ce jugement de bon sens. La raison reconnaît l'objectivité réelle de la cause et l'objectivité apparente du phénomène : elle repousse l'objectivité réelle du phénomène sonore ou coloré. La raison reconnaît l'existence de couleurs réelles dans les corps, mais elle les distingue des couleurs apparentes.

Voyons maintenant quel est, sur ce point, le témoignage de la science, comment elle confirme les résultats que nous venons d'établir et quelle lumière elle nous donne sur le procédé de la nature dans la perception des sons, de la lumière et des couleurs.

CHAPITRE IV

RÉSULTATS SCIENTIFIQUES MODERNES RELATIFS A LA PERCEPTION DES APPARENCES LUMINEUSES ET COLORÉES.

C'est de la métaphysique et non de la science que nous avons fait dans notre dernier chapitre. On ne saurait en effet qualifier de scientifique l'observation vulgaire des jeux de la lumière sur la surface des corps, ni celle de la simple réflexion dans un miroir plan, ni la connaissance du caractère imaginaire de la voûte azurée du ciel. Or, ce sont les seuls faits dont nous nous soyons servi. Nous n'avons employé pour notre démonstration ni la décomposition de la lumière blanche par le prisme, ni les règles de la dioptrique et de la catoptrique, ni la théorie des vibrations sonores et des ondulations lumineuses, ni les recherches d'Helmholtz sur l'optique physiologique.

Néanmoins, nous devons convenir que, sans le secours des données scientifiques, cette métaphysique des couleurs aurait été difficile à créer, et serait restée vague et incertaine. Ce qui le prouve, c'est que, jusqu'aux découvertes modernes dont nous allons parler, les philosophes et les physiciens n'avaient pas posé d'une manière précise la distinction que nous venons d'établir. Nous n'avons pas la prétention orgueilleuse de croire que nous eussions été plus habiles et plus heureux qu'eux.

Cependant, que l'on veuille bien regarder la suite de nos raisonnements, et l'on verra que notre théorie n'est autre que la solution rationnelle de deux espèces d'antinomies des premières notions de bon sens; l'antinomie résultant de ce que la lumière et le son semblent à la fois objectifs et non substantiels, et celle

qui résulte de ce que les couleurs apparentes attribuées à titre de qualités aux corps réels, varient sous l'effet de la lumière sans que le corps lui-même varie.

Nous avons suivi exactement la méthode que nous avons tracée, cette vraie méthode progressive dont la dialectiqne hégélienne est la caricature; la méthode par thèse, antithèse et synthèse. Le bon sens nous a donné deux couples de thèse et d'antithèse. Nous en avons réalisé la synthèse au moyen de la distinction entre l'agent lumineux et la lumière apparente d'une part, et d'autre part entre la couleur réelle des corps et leur couleur apparente, phénomène lumineux subjectif.

D'où vient donc que cette solution si simple a paru si tard? D'où vient qu'elle a été en réalité l'effet de progrès scientifiques qui ne sont pas du tout nécessaires pour appuyer les raisonnements sur lesquels elle est fondée.

L'explication de ce fait est très simple. Avant les progrès scientifiques dont nous parlons, la théorie métaphysique des couleurs aurait pu être créée, mais elle aurait reposé uniquement sur le raisonnement. Les distinctions établies auraient été des distinctions nécessaires pour expliquer les faits, mais non des distinctions évidentes par elles-mêmes. Or, le raisonnement pur en présence des apparences est extrêmement faible, il cède très vite à la force des illusions sensibles.

La science a parcouru exactement la même route que nous avons suivie par le raisonnement, mais elle l'a parcourue en s'appuyant sur des faits sensibles, en disant au nom de l'expérience en quoi consistent ces distinctions dont la raison seule pouvait affirmer l'existence, mais sans en connaître la nature.

La raison distinguait un phénomène lumineux et un agent objectif cause de ce phénomène. La science nous dit en quoi consiste cet agent, elle nous en indique la nature; c'est le milieu vibrant de l'éther. Dès lors, la confusion de l'objectif et du subjectif est devenue impossible.

La raison distinguait la teinte réelle du corps de sa couleur apparente, mais elle ne savait en quoi consistait la teinte réelle; aussi la confusion se reproduisait toujours. La science nous dit que la teinte réelle est la propriété que la surface du corps a de

cribler pour ainsi dire les rayons lumineux de diverses couleurs, pour n'en renvoyer par diffusion que quelques-uns.

Il devient dès lors impossible de confondre ce crible avec un aspect coloré.

La raison, comme nous l'avons vu, en s'appuyant sur l'observation du phénomène de l'audition des sons et de la vision des couleurs, arrivait à la conclusion étrange que les sons et les couleurs sont des fantômes subjectifs projetés au dehors. Cette conclusion avait quelque chose de si singulier que les philosophes comme le vulgaire retombaient constamment dans la notion impossible de quelque chose d'objectif sans substance.

La science nous montre par ses expériences physiologiques la naissance de ces fantômes par les excitations mécaniques ou électriques du nerf optique, puis elle nous enseigne les lois selon lesquelles ils se placent à des distances déterminées ; elle nous montre comment ils doivent par l'effet d'une induction inconsciente instinctive, s'appliquer sur les corps réels qu'ils représentent, et se confondre en apparence avec les réalités dont ils sont le signe.

Ainsi la science éclaire et explique par des faits chacune des conclusions exactes du raisonnement métaphysique, montrant ici clairement et d'une manière expérimentale cette grande vérité qui fait l'objet de ce livre, que la science et la métaphysique sont intimement unies et que la science ne peut pas observer exactement sans faire à son insu de la bonne métaphysique.

Suivons en détail ces intéressantes confirmations que les sciences physiques apportent aux résultats exacts d'une philosophie fondée sur le bon sens.

I.

DÉCOMPOSITION DE LA LUMIÈRE BLANCHE

Tout le monde connaît la célèbre expérience de la décomposition de la lumière par le prisme. Extrêmement ancienne,

mentionnée formellement par Sénèque, l'observation de la production de couleurs par le passage de la lumière blanche au travers de verres transparents, était restée stérile et n'avait pas porté ses fruits. Il a fallu le génie de Newton pour en faire sortir la théorie des couleurs.

Cette expérience, en nous montrant que les couleurs sont contenues en puissance dans la lumière blanche, que le blanc est la somme des couleurs et non l'absence de couleurs, a détruit pour jamais l'illusion de l'attribution des couleurs apparentes aux corps réels à titre de qualités.

Du moment qu'il est certain que toutes les variétés de la couleur sont contenues dans la lumière qui baigne les corps, qu'il suffit de cribler, de diviser cette lumière en parties pour produire les couleurs, il est parfaitement oiseux de supposer à la surface d'un corps non lumineux une puissance active de produire l'impression de couleur, et à plus forte raison de lui attribuer l'aspect même de la couleur.

La notion de teinte réelle subsiste, mais elle prend une autre interprétation. La teinte bleue c'est la propriété d'absorber tous les rayons autres que les rayons bleus.

Les couleurs apparentes sont donc désormais pleinement détachées des corps et passent à l'état de phénomène lumineux.

II.

THÉORIE DES ONDULATIONS LUMINEUSES ET DES VIBRATIONS SONORES

Nous avons dit que les phénomènes lumineux et sonores, considérés en eux-mêmes, étaient sans substance propre, et que par conséquent, ils ne pouvaient être considérés comme la cause suffisante des faits subjectifs de la vision et de l'audition, vu que les substances seules peuvent agir.

Nous en avons conclu qu'il fallait supposer des agents de

nature inconnue, dont la lumière apparente et le son ne sont ni des qualités ni des attributs, et qui soient cause de ces phénomènes.

Il n'est pas douteux que cette vérité de bon sens n'ait été constamment présente à l'esprit des savants. En effet, ils n'ont pas eu de repos qu'ils n'aient découvert en quoi consistent ces agents invisibles. Ils ont découvert l'une de ces causes dans certaines vibrations de l'air et des corps pondérables, l'autre dans les ondulations de l'éther. Ces agents correspondent exactement à ce qu'exige la philosophie. Ce sont des substances réelles actives. Mais ils sont aussi comme nous l'avons prévu, absolument différents des fantômes lumineux et sonores. Nous entendons des notes musicales, nous ne comptons pas par l'oreille les vibrations sonores. Nous voyons des teintes diverses, nous n'avons jamais vu une molécule d'éther, jamais nous n'avons vu ni nous ne pouvons voir cette imperceptible ondulation qui se propage avec la vitesse de 280,000 kilomètres par seconde.

Ainsi se séparent aux yeux de la science, ces choses que le bon sens confondait, au premier abord, mais dont la réflexion même la plus élémentaire montrait la nécessaire distinction. Ainsi est résolu le problème posé par la philosophie à la science. Désormais la lumière, la couleur et le son objectifs réduits à des vibrations invisibles et inaudibles en elles-mêmes, ne peuvent plus être confondus avec l'impression visuelle et auditive. Désormais ces réalités connues par la science prennent possession du monde objectif, et repoussent dans l'intérieur du sujet voyant et entendant les fantômes du son, de la lumière et de la couleur apparente.

III.

CATOPTRIQUE ET DIOPTRIQUE

La catoptrique et la dioptrique sont les sciences pratiques qui étudient la marche des rayons lumineux lorsqu'ils se réfléchissent

sur des surfaces polies, ou lorsqu'ils sont déviés par un milieu réfringent.

Les phénomènes que ces sciences étudient ont été connus de tout temps. Ces sciences elles-mêmes, qui constituent une branche distincte de la physique mathématique sont aussi très anciennes. Les principes de la catoptrique ont été connus des anciens. La dioptrique a été ébauchée par Képler et doit sa loi fondamentale à Descartes.

Seulement ce n'est que plus tard qu'on a songé à tirer de ces sciences les conséquences métaphysiques très curieuses qu'elles contiennent.

Ces conséquences conduisent directement à distinguer la cause objective de la lumière et des couleurs, du fantôme subjectif.

Ces conséquences ne sont d'ailleurs pas autre chose que la généralisation de l'expérience vulgaire de la réflexion dans un miroir, ou du bâton qui paraît brisé quand une de ses parties est trempée dans l'eau.

Il résulte de ces expériences que nous ne voyons pas nécessairement les objets où ils sont, mais que nous plaçons leur apparence dans l'espace dans la direction opposée à celle suivant laquelle les rayons lumineux émanant des objets viennent frapper notre œil, et à une distance qui est déterminée par la convergence plus ou moins grande du faisceau des rayons qui, émanant d'un point de l'objet, finit par arriver à notre œil et traverse notre pupille.

Ce n'est donc pas la présence de l'objet qui détermine directement la vision d'une apparence lumineuse et colorée. C'est uniquement la rencontre du pinceau lumineux avec notre rétine. Que l'objet soit à droite, si par suite d'une réflexion les rayons lumineux viennent de gauche, l'objet paraîtra à gauche.

Que l'objet soit plongé dans un liquide, il paraîtra non pas où il est, mais dans la direction d'où viennent les rayons qui ont été déviés en traversant la surface du liquide.

Or, de ces faits il résulte qu'il y a une série invariable d'antécédents et de conséquents ainsi formée :

La présence de l'objet éclairé en un certain lieu.

La diffusion des rayons lumineux et colorés à partir de l'objet.

L'arrivée des rayons lumineux et colorés dans l'œil, venant en dernier lieu d'une certaine direction et ayant une certaine convergence.

L'apparition d'une image apparente dans la direction d'où viennent les rayons et avec la distance qui correspond à leur convergence.

Or, lorsque les rayons ont été déviés par une cause quelconque, ce fantôme, dernier terme de la série, est évidemment subjectif; là où il se trouve il n'y a rien. Il est évidemment distinct de la cause prochaine, le faisceau lumineux arrivant sur la rétine; il ne lui ressemble en rien, il n'est ni au même lieu ni de même nature. Mais il est plus distinct encore de l'objet éclairé; d'abord il n'est pas au même lieu; ensuite il ne dépend que très indirectement de cet objet. De quelque manière que le faisceau lumineux soit arrivé vers l'œil, quelque voyage qu'il ait subi à partir de l'objet, l'image est uniquement déterminée par le faisceau tel qu'il est à son arrivée.

Maintenant que doit-il arriver quand la vision se fait directement? Evidemment la série des antécédents et des conséquents est la même; la seule différence est que le faisceau lumineux arrive tout droit à l'œil sans être dévié, et que l'apparence colorée formée d'après les règles habituelles, s'applique sur l'objet. Il n'en est pas moins vrai que l'apparence colorée est produite par le contact du faisceau lumineux avec la rétine et non directement par l'objet. Il n'en est pas moins vrai qu'elle est un phénomène subjectif, et nous arrivons à cette conclusion étrange que c'est notre rétine qui produit ce qu'elle voit sous l'excitation des rayons lumineux; que la lumière et les couleurs sont la projection extérieure de la sensation excitée dans les nerfs de l'œil.

Il en résulte aussi que l'apparence colorée, pour se plaquer sur l'objet réel, a dû, pour ainsi dire, rétrograder le long des rayons lumineux, et retourner à son point de départ.

Ces résultats singuliers ne sont autre chose que l'explication scientifique de cette donnée philosophique indubitable que des phénomènes apparents qui n'ont pas de substance propre, doivent appartenir au sujet auquel ils apparaissent. C'est toujours la

science qui confirme la métaphysique et qui affirme le principe que tout phénomène appartient à une substance.

IV

DU DALTONISME ET DES VARIATIONS INDIVIDUELLES DANS L'APPRÉCIATION DES COULEURS

La subjectivité des couleurs apparentes peut être prouvée par des faits d'un autre ordre.

Tout le monde connaît le daltonisme ou l'infirmité qui rend les hommes incapables de distinguer le rouge du vert. Cette infirmité prouve à elle seule que les couleurs apparentes plaquées sur les objets sont subjectives.

En effet, c'est là même, sur les objets, que les daltoniens voient deux teintes identiques là où les autres hommes voient des teintes diverses.

Le bon sens avait d'ailleurs deviné cette vérité, et le vieil adage : « Des goûts et des couleurs il ne faut pas disputer », n'en est qu'une expression.

Chacun de nous aperçoit autour de lui un même et identique monde quant aux corps, aux formes et à leurs distances ; chacun peut vérifier et comparer quant aux formes ses propres perceptions, les exprimer sous une forme géométrique qui permet de les comparer à celles des autres.

Mais, quant aux teintes, elles sont vues d'une manière individuelle. Tout ce que nous pouvons constater, c'est que nous voyons en général tous les mêmes différences, et les mêmes ressemblances de teinte ; c'est contre cette règle générale que pèchent les daltoniens. Mais il est impossible de comparer terme à terme le rouge perçu par une personne avec le rouge perçu par une autre.

On attribue à cette variation individuelle dans la perception des couleurs, le fait que certains peintres adoptent en général

un ton différent des autres; les uns un ton plus brillant d'autres un ton plus terne, chacun voyant la nature à sa façon.

V

DES SENSATIONS PUREMENT SUBJECTIVES DE LUMIÈRE ET DE COULEURS

Nous allons maintenant prendre pour guide l'éminent auteur de l'optique physiologique, et expliquer d'après lui la naissance du fantôme lumineux et son retour vers le corps qu'il doit représenter.

Puisque c'est la rétine qui produit les fantômes colorés sous l'excitation des rayons lumineux, on doit s'attendre à ce qu'elle puisse produire le même résultat d'une autre manière.

Or, c'est ce que l'expérience vérifie. Une série d'observations, dont beaucoup ne sont que la constatation de faits habituels que nous ne remarquons pas, montre que toutes les fois que le nerf optique est excité, soit mécaniquement, soit par l'électricité, il se produit des fantômes lumineux qui sont précisément placés en apparence en dehors, comme les apparences des objets. Il y a aussi ces images dites accidentelles qui sont perçues, les yeux fermés ou tournés vers un fond obscur, après la perception de la lumière. Sans doute il y a une très grande différence entre ces phénomènes purement subjectifs et les faits de vision réelle. Il est absolument impossible de confondre les uns avec les autres. Bien qu'ils paraissent extérieurs à notre organe, bien qu'ils soient vus par le dedans comme les images provenant des objets, ces fantômes trahissent leur origine subjective par leur instabilité même; ils sont sujets à toutes les variations du sujet sentant, ils sont l'effet d'excitations nerveuses mobiles et intermittentes, tandis que les phénomènes produits par la lumière extérieure, que ce soit la vision de surfaces réelles colorées ou de simples images, sont fixes, stables, indépendants de tout ce qui se passe

en nous, et étroitement liés à leur cause objective, ne variant qu'avec elle.

Ce point est d'une complète évidence, et l'assimilation que M. Taine a voulu faire entre les sensations venant du dehors et les images subjectives, est absolument arbitraire et contraire à l'expérience.

Nous distinguons aisément, pour peu que nous y fassions attention, trois espèces de phénomènes analogues sous certains points, mais irréductibles entre eux :

1° La vision réelle d'objets ou d'images, phénomène produit par la lumière objective.

2° La vision subjective de fantômes sensibles réellement lumineux ou colorés qui provient d'une excitation irrégulière de la rétine.

3° La vision purement imaginaire ou la mémoire des couleurs et des formes.

Nonobstant ces distinctions, la production par la rétine de fantômes sensibles et leur situation apparente au dehors vient confirmer ce que la théorie scientifique, de même que la théorie philosophique, faisait prévoir, à savoir que les apparences colorées extérieures sont produites par l'activité nerveuse de la rétine, que ce sont des phénomènes substantiellement subjectifs, placés en apparence au dehors.

L'expérience conduit à un autre résultat très singulier et très fécond en conséquences philosophiques.

Elle montre que les excitations du nerf optique ne produisent que la lumière, et ne produisent aucune autre sensation. Quand le nerf optique est travaillé mécaniquement sur un animal, il ne se produit pas une douleur proportionnée à celle que produit la lésion d'un autre nerf ; on est même porté à penser que le nerf optique et la rétine sont insensibles, et que toute la douleur que produit leur lésion provient de l'excitation de petits nerfs tactiles qui sont distribués à l'intérieur des grands troncs nerveux.

Des observations semblables faites sur les autres sens ont amené à la conclusion que l'excitation des appareils nerveux propres à chaque sens ne produit qu'une certaine espèce de sensation, lumineuse ou colorée s'il s'agit du nerf optique ; sonore,

s'il s'agit du nerf auditif, etc., etc. ; et que la douleur a pour siège exclusif les nerfs tactiles, lesquels il est vrai sont répandus partout [1].

On comprend quel appui cette théorie donne à l'idée de la subjectivité des couleurs apparentes. Ce qu'on appelle proprement sensation lumineuse ou colorée, c'est-à-dire l'apparition d'un fantôme, est l'effet propre du nerf optique et de la rétine : c'est le résultat naturel de son excitation, de même que la sensation de son est l'effet de l'excitation du nerf auditif. Objectivement, les causes peuvent être de même espèce, ce peut être des ondulations ou des vibrations moléculaires semblables ; c'est par l'organe que se fait la spécification des diverses natures d'apparences.

Il nous reste à voir comment ce fantôme produit par la rétine se place au dehors, et pourquoi dans la vision normale il s'applique exactement sur la surface de lumière colorée qui en est la cause et en même temps sur la surface du corps réel.

VI

DU RÔLE DE L'INDUCTION DANS LA LOCALISATION DES APPARENCES LUMINEUSES ET COLORÉES

L'une des parties les plus remarquables de la physiologie moderne de la vue est l'étude de la manière selon laquelle nous connaissons la troisième dimension, c'est-à-dire la distance d'un objet à l'œil.

On comprend que le fantôme lumineux, l'image produite par la rencontre du pinceau de lumière objective et la rétine ne contient par lui-même et de prime abord aucun renseignement sur la distance du lieu dont il vient. Placé à une double distance, un

[1] Helmholtz. *Optique physiologique*, 2e partie, § 17.

corps semblable de double dimension, vu sous le même angle, sera représenté par une image semblable.

Aussi les physiologistes s'accordent pour admettre que ce n'est que par une induction, naturelle il est vrai et inconsciente, que nous arrivons à reconnaître la grandeur et la distance réelle des objets visibles [1].

A l'égard des objets rapprochés, cette induction se fait tout naturellement par le tact. Nous voyons devant nous une grande image lumineuse variée qui est produite par la réaction de notre rétine, sous l'effet des rayons de diverses couleurs qui viennent du dehors, qui l'excitent. Primitivement et avant toute induction, cette image projetée au dehors, ressemblerait à une sphère diversement colorée vue de l'intérieur.

Un instinct de notre nature nous porte à chercher la réalité qui se manifeste sous cette apparence. La vue, sens divinatoire, dont les résultats sont incomplets, appelle à son aide le tact, sens vérificateur. Nous avançons les mains, nous mouvons notre corps, nous allons à la découverte dans les différentes directions. Bientôt un accord s'établit entre la perception de la vue et celle du tact. Nous reconnaissons une similitude entre les formes vues et les formes touchées. Nous les interprétons l'une par l'autre.

Or, les formes touchées sont placées à une distance déterminée de notre corps, que nous mesurons par nos sensations musculaires. Leur relief est connu.

L'accord s'établissant entre la forme vue et la forme touchée, la forme vue se modifie sous l'influence du jugement inconscient et de l'habitude. Elle peut le faire, parce qu'elle n'est par sa nature propre obligée qu'à correspondre à l'impression gravée sur la rétine par les rayons lumineux. Elle consiste dans sa nature propre en une vision de diverses couleurs, sensation projetée au dehors dans la direction opposée à celle du rayon lumineux ; or, cette couleur apparente peut être à volonté éloignée ou rapprochée par un jugement sur sa distance. La forme vue, l'image lumineuse tout en restant toujours conforme à sa cause prochaine, qui est la rétine excitée par la lumière, se courbe en apparence

[1] Helmholtz, 3e partie, § 30.

et s'applique d'une manière exacte sur le corps que le tact a reconnu pour être le point de départ des rayons colorés. Acquérant graduellement la connaissance de ce qui nous entoure, nous repoussons par la pensée et nous fixons par l'habitude chaque partie de l'image colorée qui remplit notre champ visuel, jusqu'à la rencontre du corps dont elle émane ou dont nous croyons qu'elle émane. Partout où se trouvent des corps réels connus par le tact, nous leur appliquons la couleur apparente qui vient dans leur direction, et nous les en revêtons. Lorsque de tels corps n'existent pas, nous les supposons, nous créons par la pensée une surface imaginaire sur laquelle la couleur apparente va s'appliquer ; c'est ainsi que nous appliquons le bleu de l'atmosphère sur la voûte céleste imaginaire.

Tel est le premier procédé de retour du fantôme vers sa cause. On voit, contrairement à la pensée de M. Taine, qu'il n'est nullement l'effet d'une hallucination ; c'est une induction, une interprétation de signes naturels faite sous la direction de la nature elle-même. Il n'est nullement vrai, non plus, comme le dit encore M. Taine que la nature nous trompe toujours pour nous instruire. La nature est véridique, elle ne nous trompe pas ; les erreurs et les illusions sont le résultat soit d'accidents, soit de jugements précipités. La nature, du reste, a pourvu elle-même à la correction de ces erreurs. Quand elles ont des conséquences pratiques, elles sont toujours corrigées par une perception rectificative ; quand elles n'ont qu'un effet théorique comme l'illusion naturelle de l'objectivité des couleurs et des sons, elles peuvent être plus durables. Cependant le principe rectificateur est toujours placé à côté de l'illusion, et l'illusion elle-même est toujours accompagnée d'un certain doute, d'une certaine ambiguïté, qui en est le signe.

Les images visuelles s'étant ainsi transformées par induction en revêtement des corps tangibles, s'étant moulées sur leur forme et s'étant par l'habitude placées en dehors à leur distance, deviennent des signes très exacts de ces corps. Nous voyons les corps là où est l'image, c'est ce qui explique pourquoi elle s'adapte si parfaitement.

Mais bientôt, l'expérience aidant, nous arrivons à nous passer

du contrôle actuel du tact. Nous trouvons dans l'image elle-même des signes suffisants pour placer de suite le fantôme lumineux et coloré, et l'objet dont il est le signe, à leur vraie place, et pour donner au fantôme son véritable relief.

Ces signes sont très divers ; quelquefois c'est la connaissance antérieure de la grandeur ou de la forme de l'objet ; quelquefois ce sont les objets intermédiaires, leur nombre ou bien leur place ; quelquefois, c'est la dégradation des teintes de l'image. Les peintres connaissent divers artifices pour faire paraître les objets en profondeur ; ces artifices ne sont autres que la reproduction des signes naturels de profondeur qui se trouvent dans l'image visuelle d'objets réels.

Cependant il est deux signes que les peintres ne peuvent imiter, et qui à l'égard des corps rapprochés donnent une notion très claire du relief ; c'est d'une part la convergence plus ou moins grande des rayons lumineux qui devient sensible par l'effort nécessaire pour accommoder les yeux, et faire varier la courbure du cristallin. C'est d'autre part la différence entre les images perçues par les deux yeux, qui se sont fondues en une seule forme à trois dimensions précisément par cette même induction et ce contrôle du tact[1].

Le mécanisme de ces deux signes est très curieux. Pour le comprendre, il faut d'abord savoir que les yeux ne restent que rarement fixés sur un point ; ils se promènent sur les objets pour fixer successivement leurs différentes parties. Ces mouvements sont attestés par des sensations ou états de conscience particuliers ; ils sont naturellement accompagnés d'un glissement de l'impression lumineuse sur la rétine. Lorsque nous tournons les yeux vers la gauche, les objets situés à gauche qui se peignaient sur la partie droite de la rétine, viennent se peindre au centre, les objets placés en face de la rétine, viennent se peindre sur la partie gauche, les objets à droite qui se peignaient à gauche disparaissent et d'autres objets plus à gauche apparaissent, se peignant sur la droite de la rétine, en vertu d'un renversement singu-

[1] Helmholtz, 1re partie, 5512.

lier des images que nous aurons lieu d'étudier plus loin. Or, chose étrange, ces deux mouvements contraires, l'un de l'œil, attesté par certaine sensation interne, l'autre de l'image glissant sur la rétine, se compensent tellement par l'habitude que les objets nous paraissent fixes. Si le glissement sur la rétine avait lieu sans mouvement de l'œil, nous verrions l'objet se mouvoir de droite à gauche ; il traverserait notre champ visuel. Si le mouvement de l'œil vers la gauche avait lieu sans glissement sur la rétine, comme cela arrive lorsque nous suivons des yeux une lumière mobile sur laquelle l'œil est toujours fixé et qui se peint toujours au centre de la rétine, nous sentirions que l'objet se meut vers la droite. Quand les deux mouvements de sens contraire, attestés chacun par des sensations spéciales très obscures, ont lieu en même temps, nous en faisons la compensation et l'objet paraît fixe.

Mais pendant que les yeux se promènent ainsi sur l'objet, le centre de chaque rétine, le point où se fait seule la vision distincte, ce point marqué par une tache jaune qu'on appelle *fovea centralis*, reçoit des rayons émanants de points colorés qui sont à diverses distances. Pour que la vision soit précise, il faut que les pinceaux lumineux réfractés par le milieu oculaire viennent converger sur la rétine ; il faut en d'autres termes à tout instant mettre l'œil au point comme une lunette ; il faut l'adapter alternativement à la vision d'objets rapprochés ou éloignés. Or ces mouvements instinctifs sentis par la conscience, deviennent un signe d'après lequel nous repoussons le fantôme coloré à la distance d'où proviennent les rayons. Nous faisons cela par habitude, nous formant pour ainsi dire instinctivement une échelle de sensations d'accommodation correspondante aux distances.

Il est facile de s'assurer expérimentalement de ce fait. Placez devant vos yeux à une certaine distance un livre ouvert ; placez un autre papier imprimé à moitié distance de vos yeux, et essayez de lire alternativement sur les deux feuilles imprimées qui sont à des distances différentes. Au moment où vous passerez brusquement d'une feuille sur l'autre, vous serez obligé de faire un effort pour lire distinctement, vous sentirez une secousse dans votre œil, et simultanément vous verrez le papier le plus éloigné fuir jus-

qu'à sa distance vraie, ou le plus rapproché revenir vers vous pour se placer en apparence au lieu où il est en réalité.

Or, pendant les premières expériences instinctives de l'enfance, les fantômes colorés s'appliquant sur les formes à trois dimensions connues par le tact, les variations de la sensation d'accommodation se sont fait sentir en même temps. Elles se sont jointes par association d'idées à la notion de la forme en relief et à l'idée de la courbure ou du brisement de la surface colorée ; elles en sont devenues le signe ; de sorte que chaque fois que le fantôme coloré apparaît accompagné de cette sensation, il apparaît comme courbé ou brisé selon diverses arêtes. De là résulte la sensation complexe que nous nommons sensation du relief.

Mais ce n'est pas tout. Nous avons deux yeux ; donc il y a deux fantômes lumineux, fait d'ailleurs qu'il est aisé de constater en dérangeant par une pression extérieure sur le globe de l'œil l'accord des axes oculaires de manière à voir double, c'est-à-dire à séparer les deux fantômes [1].

Néanmoins nous ne voyons qu'un seul objet. A quoi cela tient-il ? Selon Helmholtz, c'est un simple fait d'induction et d'habitude. Sachant par le tact que l'objet est unique, plaçant, comme nous l'avons expliqué, le fantôme lumineux et coloré au lieu où le tact nous indique que se trouve sa cause, nous interprétons les deux signes lumineux par une seule notion et par là même nous unissons les deux signes qui d'ailleurs sont presque semblables. Dès lors, toutes les fois que ces deux fantômes sont placés de la même manière que s'ils provenaient d'un objet unique, nous les interprétons de même et ils se fondent dans notre sensation.

Seulement, ici encore la distance des objets influe. Quand l'objet est très éloigné, les deux fantômes sont semblables et les mêmes points extérieurs se peignent sur des points correspondants des rétines. Quand l'objet se rapproche, si les axes des yeux restaient parallèles, les deux images glisseraient sur les rétines, et comme nous jugeons de la place de l'objet extérieur par le point de la rétine qui est excité, les deux fantômes se sépare-

[1] Helmholtz, III[e] partie, § 30.

raient et nous verrions double. Pour éviter ces inconvénients, il faut faire converger les axes des yeux, de manière à fixer un même point. Si de plus nous apercevons à la fois dans une même direction des objets à différentes distances, la convergence devant être différente pour chacun d'eux, il en résulte une discordance d'impressions, une vision double alternative de chacun des objets quand l'autre est fixé, laquelle devient un nouveau signe de la distance. Il s'établit une nouvelle échelle instinctive et une correspondance inconsciente entre les distances, d'une part, et d'autre part, le désaccord des images d'un objet quand un autre objet plus lointain ou plus rapproché se trouve fixé. Graduée par l'observation quand les distances des objets sont connues d'ailleurs par le tact ou la marche d'un point à un autre, cette échelle une fois connue sert à estimer les distances.

Relativement aux objets rapprochés, il se produit par là une nouvelle sensation de relief qu'on peut expliquer ainsi qu'il suit :

Les deux yeux se promenant suivant leur habitude sur toutes les parties d'un objet pour l'observer, marchent ordinairement parallèlement, côte à côte, comme les deux chevaux d'un carrosse. Mais s'il s'agit d'observer ainsi un objet rapproché, la différence de points de vue oblige les yeux, pour fixer le même point, à faire des mouvements différents. L'un doit parcourir des espaces plus grands que l'autre, puisqu'ils suivent simultanément deux contours apparents qui diffèrent l'un de l'autre, absolument comme les deux chevaux doivent, dans les tournants, marcher plus ou moins vite l'un que l'autre. Comme de plus, chacun des yeux aperçoit une partie de l'objet que l'autre ne voit pas, il y a encore une discordance qui se manifeste par une sensation.

Toutes ces sensations spéciales, obscurément perçues pendant que les yeux examinent un corps dont la forme est d'ailleurs connue, finissent par s'unir par l'habitude aux diverses formes en relief, de telle sorte que lorsqu'elles se reproduisent, le relief devient sensible.

On peut résumer toute cette doctrine en disant qu'il se fait deux traductions différentes des signes visuels.

La première traduction se fait par une comparaison avec les

formes connues par le tact. Chaque signe visuel, produit par un faisceau de rayons frappant la rétine, est associé à une notion provenant du tact, c'est-à-dire à la notion d'un corps à trois dimensions, à la notion d'une forme en relief et à celle d'une substance réelle. Les notions obtenues par le tact sont comme une espèce de dictionnaire qui sert à traduire les impressions visuelles.

Par l'effet de cette première traduction, les fantômes produits par la rétine se projettent au dehors, s'appliquent sur le contour des formes tangibles et deviennent équivalents, non seulement aux yeux de la raison, mais aux yeux de la sensation elle-même avec ces formes.

Plus tard, suffisamment instruits par les inductions précédentes, nous apprenons à traduire sans dictionnaire, c'est-à-dire sans recours au tact ni au souvenir du tact. Nous devinons alors la forme en relief correspondante à chaque fantôme visuel au moyen des divers signes que nous avons indiqués, et principalement des sensations d'accommodation et de la différence des fantômes colorés des deux yeux. Cette divination se fait d'une manière mécanique, et, par l'effet de l'habitude, finit par ressembler à une sensation véritable, de telle sorte que le fantôme lumineux interprété par ces signes accessoires, devient apparent dans l'espace en un certain lieu et avec un certain relief, qu'il est réellement *vu* de cette manière.

Par l'effet de ces deux signes, la sensation d'accommodation et la combinaison des fantômes colorés des deux yeux, nous parvenons à la règle adoptée dans la catoptrique et la dioptrique, à celle qui consiste à placer mécaniquement et uniformément chaque élément coloré sur la direction dont il vient, à la distance qui correspond à la convergence de chaque pinceau lumineux, et à l'écart des deux pinceaux qui pénètrent dans chaque pupille, c'est-à-dire précisément au point d'où doivent émaner dans la vision normale ces deux pinceaux lumineux. Cette règle devient instinctive et s'applique sans aucun raisonnement.

On comprend maintenant comment se fait l'adaptation du fantôme subjectif à la surface de la lumière colorée et à la surface des corps. Dans les premières expériences instinctives, c'est

le fantôme qui, par l'effet d'un jugement inconscient, se plie et s'adapte aux contours de l'objet connu par le tact.

Dans les observations ultérieures, le fantôme est interprété par lui-même; c'est alors l'objet que nous voyons là où paraît le fantôme, et l'objet s'y trouve réellement, parce que l'interprétation s'est faite suivant des règles sûres, acquises par une longue expérience comparative avec le tact, et, bien entendu, toujours sous la direction de la nature.

On comprend que le fantôme et l'objet réel ainsi associés, ne soient considérés que comme une même chose, que le signe s'attache à la chose signifiée, que, ne voulant connaître que les objets et n'employant les fantômes que comme intermédiaires, nous arrivions à considérer la couleur apparente comme une qualité de l'objet, nonobstant les jeux de lumière qui la font varier.

On comprend aussi que, ces fantômes visuels étant par leur nature même destinés à être le signe de certains objets, lorsque les couleurs ou la lumière nous apparaissent isolées, nous les transformions en un objet fictif; ou bien que, si nous sommes avertis par l'absence d'une forme déterminée qu'elles ne revêtent pas un objet réel, nous les transformions en la notion incohérente d'un phénomène objectif non substantiel.

Le fantôme subjectif en s'appliquant sur l'objet, en adhérant à lui comme le signe à la chose signifiée, s'est pour ainsi dire détaché de nous. En se plaçant au loin dans l'espace au lieu de rester simplement posé devant notre rétine, il est sorti en apparence de notre moi et s'est attaché au corps. Si maintenant le corps vient à lui manquer, il posera en l'air, il sera une image creuse, une apparence.

Mais, même dans ce cas, l'illusion ne sera pas complète. Le simple mot d'apparence l'indique. Une apparence n'existe qu'autant qu'elle apparaît, et elle n'apparaît qu'autant qu'elle apparaît à quelqu'un. En disant que les couleurs et les sons sont des apparences, nous disons donc implicitement qu'ils sont subjectifs, de sorte que la notion de l'objectivité des couleurs apparentes n'est jamais claire et nette; elle est toujours plus ou moins contradictoire. C'est une illusion naturelle, mais une

illusion contre laquelle la nature elle-même nous prémunit secrètement.

Il en est de même des autres illusions dont nous avons parlé, de celles qui sont produites par la réflexion et la réfraction. D'après ce que nous avons dit, il est facile d'en comprendre la nature et l'origine.

Tant que la vision s'opère d'une manière normale, sans l'intervention de surfaces réfléchissantes et de milieux diversement réfringents, les règles d'interprétation déduites de l'induction inconsciente sont exactes. Ces règles, qui deviennent autant d'habitudes instinctives, ont été en effet formées en présence d'objets vus directement au travers de l'atmosphère à peu près homogène ; tant que les conditions dans lesquelles les habitudes se sont formées subsistent, la vision s'opère régulièrement. Le fantôme de couleurs apparentes se transporte précisément à l'endroit d'où émanent les rayons réfléchis sur la surface du corps, il fait voir le corps où il se trouve.

Mais du moment qu'intervient une de ces cironstances exceptionnelles, du moment que les rayons sont déviés de leur route, l'illusion se produit [1]. Le fantôme de couleurs apparentes se place par l'interprétation habituelle au lieu où il serait, si les rayons frappant la rétine comme il le faut n'avaient pas été déviés. Il se place donc en apparence, relativement aux autres corps et à leur apparence normale, dans un lieu où le corps dont il est le signe ne se trouve pas. Cette illusion est aisément corrigée par la raison, parce qu'elle produit une discordance avec l'ensemble des perceptions normales ; elle place souvent le corps où il ne peut pas être, elle lui donne une forme qu'il n'avait pas et qu'il n'a pas pu acquérir. Constatant cette discordance, et s'appuyant sur l'ensemble concordant des perceptions normales, la raison corrige l'illusion. Néanmoins l'illusion subsiste dans la perception sous la forme d'un jugement inconscient, fruit d'une habitude invétérée.

L'opposition entre ce jugement et celui de la raison se manifeste, suivant le degré de l'illusion, sous des formes différentes.

[1] Helmholtz, IIIe partie, § 30, p. 1003.

Quand l'écart entre la place du fantôme coloré et la vraie place de l'objet est médiocre, comme dans le cas de la réfraction simple, l'erreur est censée porter sur la place ou la forme de l'objet. Nous voyons l'objet lui-même là où nous savons qu'il n'est pas. Nous voyons courbe le bâton que nous savons être droit.

Quand l'écart est plus considérable, quand le fantôme se trouve très loin de l'objet, et principalement quand il peut y avoir double vision, l'une normale, l'autre illusoire, comme dans le cas du miroir, le jugement de perception s'exprime autrement. Nous ne disons plus que nous voyons l'objet où il n'est pas. Nous disons que nous voyons dans le miroir l'*image* de l'objet. Cette image n'est autre chose que le fantôme de couleurs apparentes, produit par la rétine sous l'action des rayons réfléchis, comme si la vision était normale. Cette image alors, pleinement séparée de l'objet, placée dans un lieu où l'objet ne peut pas être, est évidemment un phénomène purement subjectif. Elle apparaît néanmoins au dehors, par l'effet d'une invincible illusion. Elle est vue, c'est-à-dire créée par la rétine, sous l'influence de la lumière objective, et contemplée par le moi qui l'a créée. Sa formation physique étant exactement la même que celle du fantôme de la vision normale, nous révèle clairement le caractère subjectif des couleurs apparentes.

VII

Repassons encore une fois, vu l'importance du sujet et sa difficulté, la suite générale des phénomènes qui se produisent dans la vision des couleurs, dans les trois cas que nous avons distingués, celui où la couleur est vue sur l'objet coloré lui-même, celui où elle est vue ailleurs par une illusion d'optique, celui où elle ne correspond pas à un objet déterminé.

1er cas. — L'objet existe dans un certain lieu, il possède une

forme déterminée et des couleurs propres invariables; mais, par lui-même, il est invisible; il faut qu'il soit éclairé.

La lumière ambiante, c'est-à-dire l'éther, substance réelle vibrante, vient rencontrer la surface de l'objet, et, modifiée par sa forme et par ses teintes propres, produit une seconde surface lumineuse composée de foyers de rayons producteurs de couleurs diverses, qui recouvre l'objet entier.

En choisissant un petit élément déterminé de cette surface, nous voyons qu'il s'y trouve : 1° la limite d'une matière solide ; 2° la teinte propre de cette matière ; 3° un revêtement de points lumineux, foyers de rayons d'une certaine couleur.

Pour que la vision s'opère, il faut que les rayons émanés de ces points lumineux arrivent jusqu'à l'œil. Si aucun obstacle n'intervient, ces rayons iront en ligne droite; divergents à partir de leur point de départ, ils entreront dans la pupille, seront rendus convergents par les milieux réfringents de l'œil, et viendront se peindre en un point de la rétine.

Là se produira l'excitation nerveuse, la sensation de couleur. Mais d'après cette loi évidente que nous avons constatée, cette sensation ne sera pas sentie au lieu où le nerf est excité ; elle sera projetée au dehors : la sensation consistera précisément à voir devant soi quelque chose de bleu, de jaune ou de rouge, à sentir si l'on veut, du bleu, du jaune et du rouge, mais à le sentir par dedans, comme si ce que nous sentons était hors de nous. Tel est le caractère propre des sensations de couleurs.

Cette sensation ainsi projetée au dehors, et suspendue devant l'œil, obéira maintenant à une autre loi, celle de l'habitude instinctive, formée par les jugements précédents ; elle fuira au dehors, en apparence, le long des rayons qui l'ont excitée et ira se placer d'elle-même au point d'où ces rayons sont émanés. C'est en ce point que nous verrons, c'est-à-dire que nous croirons sentir le bleu, le jaune et le rouge, parce que la comparaison avec le tact nous a habitués à considérer notre sensation colorée comme le signe d'un objet situé à cette distance et à la confondre avec cet objet.

Alors nous verrons, à la distance où se trouve le corps, une certaine apparence colorée. La même habitude résultant de

l'induction inconsciente nous portera à traduire cette sensation en la notion d'un corps coloré, ayant la couleur même que nous voyons, ce qui fait que nous attribuerons au corps la couleur apparente. Mais une induction postérieure nous montrera que la couleur du corps restant fixe, la couleur apparente varie; nous attribuerons alors cette couleur apparente à la lumière dont elle est l'effet et le signe.

Ainsi se produira ce fait d'expérience si singulier, qui est aussi, lui, une véritable antinomie, que bien que nous ne voyions les objets qu'à la suite d'un grand nombre d'intermédiaires : lumière, excitation de la rétine, transmission de l'excitation au cerveau, etc, etc.; nous croyons les voir directement sans intermédiaires. Notre connaissance semble immédiate. Il nous semble que nous touchons l'objet avec notre faculté de connaître. En effet, ce fantôme coloré que nous avons projeté au dehors est réellement nôtre, nous le sentons, et, comme il est intime à l'objet, comme il se confond avec lui, le signe s'unissant avec la chose signifiée, comme il reproduit la surface de l'objet avec une exactitude parfaite, en sentant le fantôme coloré, nous croyons sentir l'objet lui-même et le toucher intellectuellement.

2ᵉ *Cas.* — La série des phénomènes est la même, seulement les rayons ayant été déviés, la sensation colorée retourne dans la direction opposée à celle suivant laquelle ils sont arrivés.

Elle s'égare pour ainsi dire et s'écarte du faisceau qui l'a apportée. Elle va donc se placer en l'air, à un endroit où l'objet n'est pas. C'est alors une image, un signe vide, un fantôme que l'habitude et l'instinct nous portent encore à traduire en un corps; mais en ce cas, l'habitude et l'instinct sont corrigés par la raison.

3ᵉ *Cas.* — Un rayon de lumière diffuse vient au travers de l'atmosphère, il pénètre dans l'œil ayant perdu une partie de ses éléments, et ayant par le fait une teinte azurée. L'excitation de la rétine produit un voile azuré devant elle. Par le même instinct et la même habitude, ce voile recule vers sa cause; mais cette cause est inconnue, les rayons sont arrivés parallèles, rien n'indique la distance du point de départ. L'imagination alors

supplée la cause, place le rayon à une distance arbitraire plus grande que celle des objets perçus dans cette direction, et forme ainsi le grand fantôme de la voûte azurée des cieux.

Ainsi les couleurs apparentes sont subjectives; c'est notre moi, c'est notre faculté sensitive des couleurs qui revêt l'univers de son brillant vêtement. Mais ce vêtement n'est que l'extrême superficie de l'univers. Selon la règle et dans la vision normale, il s'applique avec une parfaite exactitude sur le vêtement objectif des foyers lumineux qui produisent la couleur, lequel s'applique aussi sur la surface à teintes diverses des corps réels. Les illusions sont l'exception. Ce sont certaines circonstances exceptionnelles qui font flotter à vide, sous forme de météores lumineux objectifs, que la science appelle *images réelles,* la lumière séparée des corps. D'autres circonstances exceptionnelles détachent le fantôme subjectif et le font poser en l'air dans un lieu où il n'y a rien de réel qui lui corresponde; il porte alors le nom d'*image virtuelle*. Mais la règle de la nature, selon laquelle est faite l'éducation de nos facultés, c'est que ces trois systèmes de couleurs : couleurs des corps, couleurs de l'agent lumineux, et couleurs apparentes, soient exactement superposés.

VIII

On voit par cette étude que la science n'a fait que suivre pas à pas au travers des faits la route que la raison elle-même, en la supposant très subtile et très ferme contre les illusions, aurait pu tracer. On voit qu'elle n'a fait que corriger et expliquer les premières notions incohérentes et contradictoires du bon sens.

Ici il importe de bien se tenir en garde contre une manière très inexacte d'exprimer cette correction scientifique.

On dit quelquefois :

Le bon sens déclare que les couleurs sont objectives.

La science déclare que les couleurs sont subjectives.

Donc la science contredit le bon sens.

D'après les explications que nous avons données, l'une et l'autre assertion sont fausses.

Le bon sens ne déclare les couleurs objectives que sous certaines réserves, sous la réserve que les couleurs apparentes ne sont pas des substances, mais des apparences vides, et sous la réserve que les couleurs réelles des corps ne se confondent pas avec les couleurs de l'aspect apparent.

La science ne déclare nullement en thèse générale que les couleurs sont subjectives. Elle déclare seulement que les couleurs apparentes, les couleurs directement et immédiatement perçues, sont subjectives. Mais elle reconnait deux sortes de couleurs objectives, la teinte des corps et la lumière objective colorée. Elle dit seulement qu'elles sont de nature différente et que la couleur des corps est visible par interprétation, au lieu d'être visible par perception immédiate.

En distinguant ces trois éléments dont un seul est subjectif, la science ne nie pas qu'ils n'aient des rapports très intimes, que l'élément subjectif ne soit le signe nécessaire des deux autres, d'où il résulte qu'ils sont très exactement désignés par le nom même de la couleur apparente.

Le rouge du corps, le rouge de la lumière objective, le rouge apparent sont trois phénomènes très distincts, dont deux sont objectifs et le troisième subjectif, mais comme chacun est cause du suivant, et signe du précédent, comme ce rapport est constant, comme les variations de la teinte des corps et de la lumière colorée ne peuvent être expérimentalement connues que par les variations correspondantes de la couleur apparente, il est parfaitement naturel qu'ils portent le même nom. Cela ne cause aucune équivoque pratique parce que dans toute question pratique et scientifique le sens de la phrase et de la question indique de quel rouge on veut parler. L'équivoque n'existe que dans la question métaphysique de la nature des couleurs, et là encore, elle peut être aisément corrigée.

Ainsi ces deux notions qu'on disait contradictoires s'accordent pleinement.

L'une n'est que l'explication, le développement, la forme plus précise de l'autre. La notion de bon sens est une première

approximation, la notion métaphysique et scientifique est une correction légitime et prévue.

Quelle est maintenant, en face de ces deux notions concordantes, la situation du système de l'étendue subjective ?

Ce système est évidemment, non pas la correction, mais la contradiction directe et absolue de la doctrine du bon sens. Entre l'espace objectif et l'espace subjectif, entre l'existence des corps réels et la réduction de tous les phénomènes externes à de pures sensations, il y a opposition complète.

L'opposition, on peut le remarquer, est toujours aussi grande quelle que soit la forme particulière que prenne le système de l'étendue subjective. Qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas hors de l'étendue une cause des sensations; qu'il yen ait une ou qu'il y en ait plusieurs, cela ne change absolument rien à la question de savoir si oui ou non il y a un espace objectif et des corps réels.

Mais nous avons reconnu que le bon sens et la science étaient d'accord. Donc le système de l'étendue subjective est opposé à la science comme au bon sens.

La science, comme le bon sens, admet la distinction de l'objectif et du subjectif. C'est même précisément au nom de cette distinction que la science déclare les couleurs apparentes subjectives. C'est en découvrant, en distinguant clairement les phénomènes objectifs, les vibrations de l'éther, l'agent lumineux cause de la couleur, qu'elle met en évidence la différence de l'apparence et de la réalité. C'est parce qu'elle habite dans le monde objectif, c'est parce qu'elle le scrute de toutes parts, qu'elle trace avec précision cette limite entre le moi et le non moi que le bon sens laissait indécise.

C'est au moyen de la notion pleinement objective de la forme tangible que la science explique ce phénomène si étrange de la perception au dehors sous l'aspect d'une forme en relief à trois dimensions, d'une apparence colorée qui est créée par notre rétine. C'est par son rapport constaté avec un dehors véritable que cette apparence colorée, simplement suspendue devant la rétine, sentie simplement en dehors de nous, mais nous touchant pour ainsi dire, s'éloigne graduellement et se fixe autour d'un objet réel. Et si plus tard elle peut paraître

au dehors quoique vide et imaginaire, c'est le dehors objectif, le dehors tangible qui lui a donné sa forme et sa place véritable, qu'elle a conservées par l'habitude et l'instinct organique.

C'est aussi parce qu'il y a des corps réels qu'il y a lieu de distinguer les fantômes des corps réels. Si tout était subjectif, les images lumineuses ne s'éloigneraient pas en apparence de la rétine, elles ne se localiseraient pas dans l'espace, ou bien si elles le faisaient, ce ne serait plus comme la science l'explique, par une induction, ce serait par une véritable hallucination.

Mais, en ce cas, elles n'exigeraient plus pour les produire une surface formée d'une série de foyers de rayons colorés, ni un agent lumineux. Elles pourraient poser tout à fait en l'air, ou s'appuyer sur la cause cachée et inétendue de toute la fantasmagorie, qui dans le système de l'étendue subjective, remplacerait le monde réel.

Ainsi cette théorie scientifique que les sensualistes invoquent, se retourne contre eux. Obligés de substituer, comme l'a fait M. Taine, l'hallucination à l'induction, ils sont condamnés par la science aussi bien que par le bon sens et la raison. Le système de l'étendue subjective, absurde au point de vue du bon sens, est faux et inexact au point de vue expérimental. Il nous a suffi d'étudier la perception des apparences lumineuses et sonores pour le constater; l'évidence de notre démonstration deviendra plus grande quand nous aurons étudié à son tour, et placé en parallèle avec celle-ci, l'autre perception, la perception des corps.

CHAPITRE V

NOTION D'UN CORPS SOLIDE SELON LE BON SENS, LA RAISON ET LA SCIENCE

Nous avons analysé la double perception de l'ouïe et de la vue, mais en ne nous occupant, quant à la vue, que des couleurs et de la lumière.

Nous avons reconnu que ces deux perceptions sont conformes à la théorie sensualiste, c'est-à-dire se réduisent à des phénomènes subjectifs produits par une cause qui n'est connue qu'indirectement et par induction.

Mais nous avons vu aussi que ces mêmes perceptions exigent pour leur explication complète et scientifique, l'existence d'une autre espèce de perception, celle des corps réels. C'est cette perception que nous allons étudier, à savoir : la perception des corps par la vue et le tact, en nous restreignant aux corps solides rapprochés et accessibles.

Nous étudierons d'abord l'objet de cette perception, la notion que nous avons de ce qui est perçu, et ensuite le moyen par lequel la perception s'est faite. Nous procèderons d'ailleurs comme dans les cas précédemment étudiés.

Nous exposerons au sujet de l'objet de la perception concrète la croyance du bon sens ; nous montrerons ensuite quel est le jugement de la raison et quel est celui de la science sur cette notion.

I

Qu'est-ce qu'un corps selon le bon sens ?

C'est d'abord et avant tout une substance, une chose réelle [1].

C'est une chose objective, complètement extérieure à notre moi. Il n'y a qu'un corps qui nous appartienne ; c'est notre propre corps. Les autres corps nous sont étrangers. Par rapport à une autre personne notre corps est objectif.

C'est une chose située réellement dans l'espace, dans un espace objectif et cela, indépendamment de notre propre conception.

C'est une chose logée dans l'étendue, limitée dans tous les sens, terminée par une surface.

C'est une chose solide, qui occupe l'étendue et en exclut les autres corps (par hypothèse nous ne considérons que la perception des solides).

C'est une chose mobile, susceptible, sans éprouver de changements intrinsèques, de subir divers mouvements, d'être placée dans diverses situations par rapport aux autres corps.

Toutes ces propriétés sont essentielles au corps. On ne peut le concevoir sans ces propriétés. Elles sont en effet nécessaires et suffisantes pour que le corps soit perceptible par le tact, c'est-à-dire par le sens qui perçoit les réalités. Le tact perçoit la forme, sous la condition que cette forme soit solide et exclusive d'une autre forme semblable. Il distingue les corps les uns des autres en les séparant, ce qui suppose qu'ils sont mobiles.

Pour que le corps soit visible, il faut une autre propriété, celle de réfléchir ou de réfracter d'une manière quelconque les rayons de lumière. Il ne serait pas exact d'appeler cette propriété la couleur, car les corps transparents n'ont pas précisé-

[1] Voir la note finale du livre Ier. Il importe de ne pas oublier que nous avons adopté une définition de la substance qui s'applique aux corps entiers, aussi bien qu'à leurs éléments.

ment de couleur. Il est plus exact de l'appeler la visibilité sous l'effet de la lumière.

Nous dirons donc qu'en général le corps est une substance étendue, limitée par une forme tangible, et par conséquent exclusive des autres corps, mobile diversement sans être dénaturée, et douée de la propriété d'être visible par l'effet de la lumière.

Les corps ont sans doute beaucoup d'autres propriétés, telles que le poids, la dureté, la mollesse, le chaud ou le froid, la saveur etc, etc.

Ces propriétés sont ultérieurement connues par l'expérience. Mais elles ne sont pas essentielles à la première perception des corps. Nous pouvons en faire abstraction, notre but n'étant pas d'étudier en général toutes les propriétés des corps, mais d'étudier spécialement la perception des corps par la vue et le tact.

Ces propriétés que nous pouvons appeler primaires, sont toutes objectives. Il faut en effet discerner la visibilité par l'effet de la lumière ou même les teintes propres du corps qui sont des modifications de cette propriété, d'avec les couleurs de l'aspect apparent qui n'appartiennent pas au corps et n'en sont que le signe. Il faut distinguer l'impénétrabilité ou propriété générale permanente, qui fait qu'un corps en exclut un autre, et la tangibilité, ou propriété spéciale d'exclure nos organes tactiles, qui n'est qu'une application spéciale de l'impénétrabilité; d'avec les sensations de résistance et impressions tactiles que nous éprouvons, et qui nous manifestent le corps.

Le bon sens conçoit le corps comme une substance permanente, ayant des propriétés permanentes, restant tangible, lors-même qu'il n'est pas actuellement touché, restant visible en puissance lors même qu'il n'est pas actuellement vu, ni actuellement éclairé.

Telle est donc la notion du bon sens.

Les corps sont des substances, c'est-à-dire des réalités objectives et permanentes distinctes l'une de l'autre.

Les corps sont situés dans un espace objectif.

Les corps sont étendus, figurés, impénétrables, mobiles et visibles pourvu qu'ils soient éclairés.

Il y a un corps qui appartient à notre moi, qui est nôtre. Les autres corps nous sont étrangers.

II

Que deviennent maintenant ces notions de bon sens, soumises à l'examen de la raison et à l'analyse de la logique?

Tout dépend de la manière dont on emploie la raison et l'analyse.

Si on les emploie sans méthode, on peut trouver des difficultés insolubles dans la notion de l'espace, dans celle de la substance étendue qui semble multiple indéfiniment, et qui est cependant nettement définie. Au nom de ces difficultés, on pourra rejeter la notion de l'espace ou celle des corps.

Seulement après les avoir rejetées, on retombera dans une difficulté beaucoup plus grande, celle de se passer de l'espace et des corps. On se trouvera en effet dans l'alternative, ou de nier absolument la notion de bon sens que nous venons d'exposer, de déclarer la perception des corps mensongère, ou d'interpréter cette notion en disant que ce que nous croyons être substantiel n'est que phénoménal, que ce que nous croyons être objectif n'est que subjectif.

Or, nier d'une manière générale la perception des corps, c'est nier l'évidence, c'est nier la véracité de l'intelligence, c'est tomber dans le scepticisme.

Interpréter ces notions vulgaires dans le sens phénoménal et subjectif, c'est dire que les corps ne sont que des apparences, en d'autres termes que ce que nous voyons et ce que nous touchons, ce sont des phénomènes subjectifs, ou en d'autres termes encore, que c'est nous-même, transporté par imagination au dehors, que nous voyons et que nous touchons.

Dans l'étude des couleurs, nous avons admis que l'extrême superficie apparente de l'univers visible sortait de nous-même, était une production de notre rétine excitée par la lumière et

transportée au dehors, que notre propre sensation était imaginativement transportée sur la surface des corps. Cette doctrine était déjà singulière et étrange ; nous l'avons admise cependant sur des preuves solides.

Mais, faire rentrer en nous, considérer comme une portion de nous-même, comme une sensation de notre organisme, non pas ce mince vêtement de couleur apparente, mais l'univers entier, le dedans comme le dehors ; dire que c'est nous qui produisons par notre activité interne, non pas l'éclat de la couleur apparente, mais la solidité et la résistance, le sol qui nous porte, la maison où nous habitons, le pain qui nous nourrit, le projectile qui nous pénètre et nous tue, c'est, on le comprend, dépasser la limite des paradoxes permis, c'est imposer à la croyance humaine des choses absolument incroyables, c'est renverser la raison de fond en comble.

C'est là, cependant ce qu'on dit lorsqu'on affirme que l'étendue est subjective. Si en effet l'étendue est subjective, tout ce qu'elle contient, tout ce qui est perceptible dans l'étendue, est subjectif également. C'est ainsi, et non autrement, que nous avons entendu la subjectivité des couleurs apparentes. Nous avons admis que ces couleurs tout entières sont des fantômes ; qu'elles sont tout entières en nous, et ne sont en dehors qu'en apparence, qu'il n'y a réellement en dehors de nous que leur cause, tout à fait différente d'elles, et qui peut en être séparée dans le cas des illusions optiques.

Or, est-il possible, de sang-froid et pour tout de bon, de placer ainsi en nous tous les corps de l'univers ; la terre, le soleil et la lune, les corps des autres hommes, ceux des animaux, en un mot le monde réel tout entier ? Qui ne voit que notre moi est trop étroit pour contenir tout ce qu'on voudrait y renfermer ? Qui ne voit qu'une fois cet étrange système admis, il faudra que notre moi, pour suffire à ce qu'on lui impose, se dilate jusqu'à devenir le moi de Fichte, le moi universel du panthéisme ? Ou bien, s'il veut rester personnel et individuel, qui ne comprend qu'il ne peut pas être enflé ainsi sans éclater, comme la grenouille de la fable ? Qui ne comprend que les efforts des philosophes seront vains, et que le monde extérieur, le monde réel et solide reprendra le

dessus forcément, qu'il rebondira comme un ressort trop fortement comprimé, qu'il brisera la prison intellectuelle où l'on essaye de l'enfermer, et retournera dans l'espace objectif. emportant avec lui les débris et les éclats du faible et étroit sujet dans lequel on a voulu le faire rentrer. En essayant de sacrifier la matière à l'esprit, on aura en réalité sacrifié l'esprit à la matière. Le panthéisme et le matérialisme sont les produits légitimes du spiritualisme qui admet l'étendue subjective ; on peut même se demander lequel est le plus absurde de nier l'existence du moi, ou de faire rentrer dans le moi ce qui est, par la plus élémentaire évidence, et presque par définition, le non-moi. ce monde dont le nom propre est le monde extérieur.

Nous pouvons nous assurer d'une manière plus complète de cette impossibilité pratique de nier la notion des corps réels et objectifs, en comparant le véritable monde subjectif. celui que nous avons étudié, celui des fantômes colorés, avec celui qu'on voudrait lui assimiler.

L'ensemble des fantômes colorés produits par notre rétine. et qui s'applique sur les corps extérieus. est subjectif. Qu'est-ce à dire ? Cela veut dire qu'il est personnel à chacun de nous, que chacun produit, possède et contemple le sien. La couleur apparente vue, avons-nous dit, ne diffère pas de la vision de la couleur. ni de la sensation colorée. Or, ma propre vision de couleur, ma propre sensation colorée est à moi et à moi seul ; celle de mon voisin est une autre sensation : nous ne pouvons pas les comparer ; de là l'adage : « Des goûts et des couleurs il ne faut pas disputer. » Chacun de nous se promène donc, portant avec lui son fantôme coloré, de même que chacun, en contemplant la voûte céleste. contemple une surface imaginaire qui lui est personnelle et qu'il a créée.

Or, maintenant, si l'étendue et l'impénétrabilité des corps sont subjectives comme les couleurs, il faudra dire qu'il y a autant d'univers solides et impénétrables, que d'individus ; que chacun produit le sien et l'emporte avec lui, qu'il crée et emporte aussi avec lui sa propre terre et son propre soleil, son propre espace ; différents de la terre et du soleil, du ciel et de l'espace des autres hommes, etc., etc.

Mais ce n'est pas tout : ce qui fait que nous appelons les corps objectifs, c'est que nous croyons que les différents hommes voient et touchent le même corps. C'est le caractère de l'expérience externe; c'est en cela qu'elle diffère de l'expérience interne, qui est nécessairement personnelle; c'est ce qui la rend plus facile et plus communicable.

Or, si l'univers était subjectif tout entier, toutes les expériences deviendraient des expériences internes; la vision et le tact des corps seraient autant de phénomènes d'hallucination personnelle à chacun, et jamais il ne serait possible de faire voir ou toucher le même fait à deux personnes distinctes.

Montrons encore d'une autre manière l'absurdité qui résulte de la supposition que la perception des corps est semblable à celle des couleurs. Le fantôme subjectif de couleurs apparentes, se confondant avec la vision elle-même, n'existe que pendant que la vision s'opère. Quand nos yeux sont fermés, les causes externes, la couleur des corps et la lumière colorée subsistent, les couleurs apparentes n'existent plus.

De même, si la perception des corps réels et tangibles devait être assimilée à la perception des couleurs, il faudrait admettre que les corps n'existent que lorsque nous les voyons ou les touchons, il faudrait dire, avec Schopenhauer, que, quand je ferme les yeux, le soleil cesse d'exister, il faudrait dire, que quand j'enferme de l'argent dans mon tiroir, cet argent n'étant plus ni vu, ni touché, n'existe plus du tout, et que si, rouvrant mon tiroir plus tard, je vois reparaître les mêmes sensations, c'est un nouveau phénomène subjectif qui se reproduit.

Bien plus, le fait d'être perçu par un sens ne peut donner à ces êtres subjectifs que l'existence apparente qui a rapport à ce sens ; ainsi, quand je touche un corps dans l'obscurité, je ne produis pas sa couleur apparente.

Réciproquement, le fait de voir un corps ne le rend pas tangible. Donc, les corps que je ne fais que voir, n'existent qu'à titre de fantômes ; il n'y a que ceux que je touche actuellement qui soient des corps tangibles ; quand je navigue sur un vaisseau, la mer que je ne touche pas, n'est plus qu'un fantôme visible ; elle n'existe plus du tout quand je descends à fond de cale.

Quand je monte en ballon c'est la terre entière qui n'est plus qu'une image visuelle, laquelle cesse totalement d'exister si je ferme les yeux.

Voilà le monde réel singulièrement réduit. On comprend qu'après avoir subi cette amputation, il puisse rentrer dans le moi et y résider. Toute la question est de savoir si la réalité peut se prêter à cette opération, et si elle peut consentir à rentrer dans l'apparence. Pour nous, nous sommes convaincu que cela est impossible, que personne ne peut croire pratiquement, et pour tout de bon, à la non-existence de l'espace objectif et des corps ; nous croyons que ce système ne peut être qu'une formule de haute algèbre métaphysique, qui ne peut être admise qu'à la condition qu'on ait pleinement absolument oublié, à quoi elle se rapporte et ce que les signes veulent dire ; c'est un jeu d'esprit du métaphysicien, ce n'est pas une croyance de l'homme vivant.

Dès lors, on comprend que rien n'est plus irrationnel que de sacrifier un principe de bon sens, qui a une telle puissance, une telle force pratique et une telle universalité, à cause des difficultés profondes, relatives à la nature de l'espace et des corps. C'est précisément sacrifier le connu à l'inconnu. C'est supprimer les les conditions du problème, sous prétexte de le résoudre. C'est accepter la pleine et complète absurdité, la rigoureuse inintelligibilité, dans la région des choses simples, pour éviter l'obscurité mystérieuse des choses profondes.

C'est réellement faire, dans l'ordre philosophique et intellectuel, ce qui est reproché dans l'Evangile, aux Pharisiens : « Couler le moucheron et avaler le chameau. »

Donc, la raison, si elle est raisonnable, si elle cherche sincèrement la vérité, et ne se livre pas à une logomachie stérile, acceptera pleinement la notion évidente du bon sens telle qu'elle est, en la limitant néanmoins soigneusement, pour ne pas faire dire au bon sens plus qu'il ne dit réellement, en ayant soin de ne pas trancher des questions douteuses, de ne pas se prononcer imprudemment sur la nature métaphysique de l'espace, ni sur l'essence intime des corps réels.

Il est facile de reconnaître la différence qui existe entre cette notion primitive des corps et la notion du son et de la lumière.

La notion primitive du son et de la lumière, chose objective et non substantielle, était incohérente, contradictoire en apparence; elle demandait une explication. Cette notion, formulée telle qu'elle l'était primitivement, était contraire au principe fondamental que toute réalité objective est substantielle. La raison était forcée d'expliquer, d'interpréter cette notion, de la résoudre en éléments intelligibles.

La notion primitive des corps, objectifs et substantiels à la fois, est au contraire parfaitement simple, cohérente, conforme à la raison ; elle n'est sujette qu'aux difficultés profondes qui se manifestent toutes les fois qu'on scrute la nature intime de la réalité. La raison doit donc l'admettre telle qu'elle est, et en se contentant d'en préciser les limites.

III

Quel est maintenant le témoignage de la science sur ce même point?

Pour le constater il faut distinguer deux notions scientifiques d'un corps solide, l'une élémentaire et primitive, l'autre plus profonde et postérieure.

La notion élémentaire est celle qui, résultant des expériences vulgaires, est employée dans les sciences les plus simples, et principalement dans la mécanique.

La notion profonde est celle qui résulte d'expériences plus subtiles, et qui est employée dans la physique moléculaire et la thermo-dynamique.

Selon la notion élémentaire, tout corps est étendu ; il a une forme et des dimensions déterminées.

Tout corps solide est impénétrable, au moins d'une manière relative ; il exclut les solides semblables à lui du lieu qu'il occupe. Tout corps solide est mobile et inerte, capable de divers mouvements et cependant incapable de se mouvoir spontanément.

De plus ces corps sont tous situés dans l'espace.

Ainsi considéré, le témoignage de la science est identique à celui de la raison philosophique.

La science admet l'étendue objective ; elle vit dans l'étendue, elle mesure l'étendue. Elle ne devine, elle ne suppose rien sans l'étendue. Si elle parle de forces, c'est de forces localisées, partant d'un point et tendant vers un autre ; de forces mouvant des corps ou résistant à des mouvements.

La science étudie un seul et unique espace objectif, le ciel où se meuvent les astres ; elle n'a pas la pensée de confondre cet espace objectif avec la voûte subjective que crée notre imagination ; elle sait que l'une est illimitée et vide, tandis que l'autre a la forme d'une demi-sphère, azurée le jour, noire et parsemée de points brillants la nuit.

La science admet des corps solides, tangibles, réels, objectifs et permanents. Elle manie ces corps, elle les observe de toutes parts ; elle les emmagasine et est parfaitement certaine de les retrouver identiques le lendemain, dans le lieu où elle les a enfermés la veille. Le ballon de M. Pasteur contenant une matière organique non décomposée depuis quinze ans, faute de germes, est certainement considéré par les savants comme contenant une substance permanente et non un simple phénomène visuel. qui se renouvellerait chaque fois qu'on l'expose aux observateurs.

Le professeur de sciences ne doute pas pratiquement, quelle que soit son opinion personnelle en métaphysique, que tous ses élèves ne voient et ne touchent le même et identique corps qu'il met sous leurs yeux et qu'il leur présente ; il ne croit pas qu'alors il se produit simplement des sensations subjectives semblables chez chacun d'eux.

Si maintenant à la notion élémentaire des corps nous substituons leur notion plus profonde et plus complète, nous arrivons à des résultats qui au premier abord semblent différents, mais qui conduisent à la même conclusion.

Selon cette notion, en effet, les corps solides sont des assemblages d'un nombre immense de molécules. Que ce soient des atomes ou de simples centres de forces ; qu'elles se maintiennent à des distances fixes les unes des autres ou bien qu'elles vibrent

rapidement de part et d'autre de certaines positions moyennes, peu importe. Toujours est-il que chaque corps perceptible est un assemblage d'un nombre incalculable de ces molécules.

Si maintenant on considère ces molécules individuellement, abstraction faite de leur groupement, de leurs relations et de leurs mouvements, la substance intime des corps ainsi considérée ne sera ni étendue, ni figurée, ni tangible, et on pourra croire que les propriétés que les sens nous ont révélées sont simplement apparentes. C'est ce qui a causé sur ce point l'illusion de certains savants.

Mais il est facile de rectifier cette illusion. Il suffit pour cela de se rappeler que ce n'est que par une abstraction que nous pouvons considérer les molécules indépendamment de leur groupement et de leurs vibrations : actuellement, et en tant qu'elles tombent sous notre expérience, elles sont groupées, mobiles et vibrantes. Elles constituent un objet unique individuel, permanent, transportable d'un lieu à un autre. Elles constituent une chose, une substance d'après notre définition. C'est sans doute une substance complexe et collective qui se résout en éléments substantiels, mais ce n'en est pas moins une substance.

L'étendue, l'impénétrabilité, la tangibilité, sont des propriétés de l'ensemble, du groupe vibrant des molécules. Lors même que les molécules individuelles seraient dépourvues de ces propriétés, leur groupe peut les posséder, de même qu'une orange possède la forme sphérique, forme qui n'appartient pas aux quartiers qui la composent, quand on les considére séparément.

Avec cette explication, on voit que la notion plus profonde de la science ne fait que compléter, mais ne détruit pas la notion élémentaire, laquelle était, comme nous l'avons vu, absolument conforme à celle du bon sens et de la raison.

Ainsi, l'accord est complet entre le bon sens, l'analyse logique et la science expérimentale. Il est complet sur cette question comme sur la précédente ; nous avons vu que la prétendue opposition entre le bon sens et la science, à l'égard des couleurs, est imaginaire. Ici, comme ailleurs, les divers moyens de recherche de la vérité s'accordent entre eux ; seulement il faut se servir de

ces moyens sincèrement, de bonne foi, patiemment, avec méthode, en marchant du connu vers l'inconnu.

Qui donc nie la réalité de l'espace et des corps tangibles? Ce n'est point le bon sens, ce n'est pas une philosophie sérieuse et prudente, ce n'est pas la science expérimentale.

C'est uniquement une métaphysique abstraite et hypothétique, qui ne vit que d'abstractions creuses et de conceptions arbitraires, au milieu desquelles elle se meut d'autant plus librement qu'elle s'est interdit, en supprimant l'espace objectif, tout recours à la véritable expérience.

CHAPITRE VI

DISTINCTION ENTRE LES SIGNES SENSIBLES DE LA PERCEPTION ET LES ÉLÉMENTS DE LA NOTION OBJECTIVE D'UN CORPS

Le bon sens, la raison, la science s'accordent pour reconnaître l'existence de corps réels situés dans un espace objectif. Comment cette notion s'est-elle formée? Comment notre intelligence est-elle arrivée à la connaissance des corps ?

Il est une première question que nous laissons de côté, au moins pour le moment; c'est celle de la formation de notion de l'espace. Cette notion naît-elle spontanément dans notre raison ou bien est-elle postérieure à celle des premiers corps connus, et résulte-t-elle d'une abstraction opérée sur leur étendue perceptible et sur leurs relations de distance? Nous ne nous prononçons pas sur cette question, bien que le second mode d'acquisition de l'idée d'espace soit plus conforme au mode général de la formation de nos idées.

Ce que nous nous demandons, c'est comment nous sommes arrivés, avec ou sans la notion préalable de l'espace, à la notion d'un corps accessible et tangible, de dimension moyenne, d'un livre par exemple, d'une bille d'ivoire ou de tout autre objet.

Selon Reid, la notion de ces objets est acquise directement par un jugement spontané qui nous fait dire : cet objet existe en tel lieu, il a telle forme. Ce jugement est sans motif, mais il doit être cru sur le témoignage de la raison.

Cette doctrine étrange et choquante ne peut plus être soutenue. Nous avons indiqué ailleurs comment il fallait interpréter ces premiers jugements expérimentaux et comment ils se résolvaient dans la synthèse de deux éléments abstraits d'une même notion concrète.

Mais, de plus, l'expérience a parlé. Quant à la vision, nous savons maintenant d'une manière certaine que la notion de la forme en relief ne résulte de la perception visuelle que par suite d'une interprétation faite au moyen des perceptions du tact. Or, sans la forme en relief, il n'y a pas de corps, il n'y a qu'une image plate ou flottant en l'air.

Le tact, d'un autre côté, ne procède pas par cette voie d'affirmation brusque et spontanée que Reid suppose. Le tact, sens vérificateur, est lent, progressif, patient. Il palpe les corps pour en connaître la forme.

La théorie de Reid a disparu pour toujours devant les résultats scientifiques; nous disons, bien entendu, la théorie du jugement spontané et aveugle, et non la doctrine de l'existence réelle des corps que nous défendons, et qui est une notion de bon sens.

La vraie théorie est celle-ci. La vue devine par une première notion incomplète, celle qui est fournie par le fantôme visuel.

Le tact vérifie par une série de mouvements et de tâtonnements, qui constituent une expérimentation inconsciente. C'est de l'union de ces renseignements que résulte la notion concrète qui, analysée ensuite par l'abstraction, servira à former le jugement expérimental primitif que Reid prétendait être absolument spontané.

Ce corps est rond : ce corps existe [1].

Il est important d'entrer dans le détail de cette expérience primitive par laquelle nous arrivons à la connaissance d'un corps.

Pour faire cette analyse d'une manière sûre, nous examinerons d'une part le résultat, c'est-à-dire la notion concrète ; d'autre part le moyen, c'est-à-dire les sensations visuelles et tactiles qui ont servi à former la notion.

La notion, comme nous l'avons dit plus haut, est celle d'un corps réel et objectif. Nous attribuerons à la notion tout ce qui

[1] Voir plus haut liv. II, chap. III.

aura ce caractère de réalité objective, tout ce qui appartiendra au corps lui-même et pourra subsister après la cessation de l'acte de percevoir.

Nous considérerons comme signe, et nous désignerons sous le nom d'*éléments sensibles* de la perception, tout ce qui sera subjectif, tout ce qui nous appartiendra, tout ce qui n'existera que pendant le temps même de la perception.

Nous ferons abstraction de la lumière ambiante, en supposant qu'elle soit constamment la même pendant le temps de l'expérience.

Notre premier travail sera donc de distinguer les éléments de la notion concrète du corps et les éléments sensibles de la perception, c'est-à-dire de tracer une délimitation exacte entre l'objet connu et les affections du sujet connaissant.

Puis, nous comparerons ces éléments entre eux. Enfin, nous examinerons comment les éléments de la notion se dégagent des éléments sensibles.

I

Les éléments de la notion nous sont déjà connus.

Ce sont :

1° L'existence actuelle du corps à titre de substance objective qui nous est étrangère ;

2° Sa forme en relief à trois dimensions ;

3° Son impénétrabilité ;

4° Ses mouvements ;

5° Sa visibilité sous l'influence de la lumière, propriété complexe dans laquelle sont comprises les teintes ou couleurs réelles de la surface, le pouvoir reflecteur et le pouvoir réfringent, etc.

Les éléments sensibles ne sont pas moins faciles à énumérer.

Les premiers et les plus frappants sont les deux fantômes colorés produits devant les deux rétines sous l'influence des rayons lumineux.

Ces deux fantômes se fondent en un seul en apparence ; ils existent néanmoins tous deux, ce qui peut se prouver de diverses manières; d'abord simplement en fermant alternativement

chacun des deux yeux, ce qui prouve que chacun perçoit le corps ; puis, en séparant les deux fantômes par un déplacement des axes oculaires, de manière à voir double[1].

Ces fantômes considérés en eux-mêmes sont de simples surfaces colorées, suspendues devant l'œil. Ce n'est, comme nous l'avons dit, que par une induction postérieure qu'ils ont acquis la propriété de se projeter au dehors en relief. La sensation complexe du relief n'est pas un fait primitif, c'est un résultat ultérieur de la connaissance des corps. C'est un effet de l'habitude, en vertu duquel nous acquérons la connaissance de la forme rapidement, et sans avoir actuellement recours au tact.

Après les deux fantômes colorés, nous pouvons mentionner parmi les éléments sensibles de la perception visuelle, les sensations qui avertissent des déplacements de l'œil dans différentes directions, la sensation d'accommodation, le sentiment de la convergence des deux yeux.

Relativement à la perception du tact, l'élément sensible le plus frappant, est la sensation cutanée qui se produit au point même où l'objet est palpé. Cette sensation est en général composée ou accompagnée d'une sensation de température, le corps paraissant chaud ou froid selon sa chaleur et sa conductibilité, et d'une sensation de pression plus ou moins forte.

Nous disons composée ou accompagnée, parce que nous ne voulons pas trancher la question de savoir s'il existe une sensation de simple contact, distincte de celle de température et de pression, ou si ces deux éléments, ou l'un au moins, sont nécessaires pour que le contact soit senti. Ce que nous pouvons dire néanmoins avec assurance, c'est qu'il est très possible que la température et la pression soient constantes dans l'opération de la perception, et qu'il en résulte une sensation cutanée unique, qui n'est employée qu'à connaître la forme du corps, de même qu'un dessin qui serait fait avec un crayon partout semblable ne servirait qu'à représenter les formes.

[1] On donne quelquefois le nom d'image visuelle à ce fantôme coloré produit devant chaque rétine et qui sert à la vision, nous croyons qu'il est plus exact de réserver le terme d'image pour la reproduction soit d'un objet extérieur, soit d'une sensation.

Cette sensation cutanée présente néanmoins des variations particulières, elle est autre sur les arêtes et sur les pointes, que sur les parties simplement convexes ou concaves. Quand le corps et la main se meuvent relativement, il y a des sensations spéciales de glissement ou de roulement.

Outre la sensation cutanée, il est un autre élément qui joue un rôle tout aussi important dans la perception du tact, ce sont les sensations musculaires qui nous attestent les mouvements et les situations respectives des diverses parties de notre organisme. Chaque déplacement de nos doigts ou de notre bras est attesté par une sensation particulière.

Une troisième espèce de sensation, analogue à la seconde, se manifeste principalement quand le tact ne se fait pas directement, mais au moyen d'un instrument, quand nous touchons avec une pointe ou avec un bâton. Alors la sensation cutanée ne peut se manifester à cause de l'objet interposé, mais la rencontre de l'extrémité de l'instrument avec le corps touché est attestée par une sensation particulière, la sensation *d'arrêt du mouvement*, opposée à celle du mouvement libre. Ce sont encore des sensations musculaires.

Nous pouvons résumer dans le tableau suivant les éléments sensibles de la perception concrète.

1° Fantômes colorés produits par les rétines.
2° Sensations oculaires diverses.
3° Sensation cutanée.
4° Sensations musculaires diverses.

II

COMPARAISON DES ÉLÉMENTS DE LA NOTION ET DES ÉLÉMENTS SENSIBLES.

Si nous comparons maintenant ces deux séries correspondantes d'éléments, nous reconnaîtrons, en premier lieu, que les uns nous

apparaissent réellement comme objectifs, les autres comme subjectifs et que nous avons exactement posé la limite entre le moi et le non-moi.

Tous les éléments de la première série, il est facile de s'en assurer, subsistent quand la perception n'a pas actuellement lieu ; ils sont attachés au corps. Tous les éléments sensibles, fantômes, sensations oculaires, cutanées, musculaires, disparaissent au contraire dès que nous cessons de voir ou de toucher.

En second lieu, nous remarquerons la complète diversité de nature entre les éléments des deux séries.

Nous ne parlons pas de la diversité profonde qui existe entre la notion d'un objet substantiel extérieur, et des notions de sensations ou d'apparences subjectives. L'évidence de cette distinction est complète.

Mais, en entrant dans le détail, nous reconnaîtrons qu'aucun des éléments de la notion, n'est semblable quant à sa nature ou même à sa forme et son apparence aux éléments sensibles.

Commençons par la forme en relief. Elle est évidemment tout à fait distincte des deux fantômes oculaires dans lesquels le relief n'est pas contenu.

Il est facile de s'assurer expérimentalement de cette différence.

Il suffit de regarder un objet, et de se poser successivement les deux questions : Quelle est la forme vraie de cet objet ? Sous quelle forme m'apparaît-il ?

Les réponses seront différentes. Un verre est, nous le savons, cylindrique; son bord a la forme d'un cercle parfait. Le même bord nous apparaît sous une forme elliptique. Un cube vu obliquement a, nous le savons, toutes ses faces carrées ; il nous apparaît sous l'aspect de trois losanges juxtaposés. La perspective linéaire est l'ensemble des règles qui permettent de passer de la forme réelle des corps à trois dimensions, à leur forme apparente.

De plus, les fantômes oculaires qui en eux-mêmes ne contiennent aucun renseignement sur la distance de l'objet, n'en contiennent aucun sur sa grandeur. Nouvelle différence non moins frappante : le soleil m'apparaît grand comme le fond d'un chapeau.

La forme en relief est aussi tout à fait distincte des sensations

oculaires. Quel rapport peut-il y avoir, en soi, entre une sensation obscure dans les muscles de l'œil, et une forme ronde ou carrée en dehors de nous. Les sensations oculaires deviennent les signes de la forme en relief, mais comme les mots français sont les signes des mots hébreux, le signe s'unit par association d'idées avec la chose signifiée ; mais, par lui-même, il n'a aucun rapport avec elle, ni de nature, ni de lieu, ni de forme.

Ce ne sera pas non plus dans les sensations cutanées du tact que nous découvrirons l'équivalent de la forme en relief. Ces sensations obscures qui consistent dans le sentiment de la distinction entre notre corps et le corps touché, et de leur contiguité ne nous disent rien sur la forme, à moins qu'il ne s'agisse d'objets très petits, et des angles saillants d'un corps ; et encore, dans ce cas même, ce n'est pas l'impression actuelle faite sur l'organe, ce sont les petits mouvements qui servent à palper les alentours du point considéré, et qui sont attestés par des sensations musculaires locales, qui sont le signe de la forme. Quand nous tâtons une pointe saillante, une arête, un endroit remarquable d'un corps, nous promenons par de petits mouvements notre doigt autour du point considéré, nous en explorons les alentours, et ce sont nos mouvements, et leur arrêt quand nous rencontrons la résistance du corps, qui nous attestent sa forme.

La sensation cutanée n'a pour fonction que de guider les doigts dans l'opération du toucher, de les obliger à suivre les contours de l'objet sans s'en écarter.

Restent les sensations musculaires. Ici, nous devons convenir que nous avons un signe de la forme, un signe plus complet que les fantômes oculaires qui ne donnent qu'une forme apparente sans relief ni grandeur déterminée, un signe plus aisément intelligible que les sensations oculaires, lesquelles évidemment ne sont interprétées qu'après coup, après que les formes ont été connues par le tact.

Mais en disant que les sensations musculaires sont le signe de la forme en relief des corps, de leur grandeur, de leur distance et de leur relation, nous devons nous hâter d'ajouter qu'il existe un abîme entre la nature du signe et celle de la chose signifiée.

Sans doute quand nous tâtons un corps rond, cubique, pyra-

midal, ce sont les sensations diverses qui se développent dans nos doigts qui nous avertissent de sa forme. C'est le sentiment que nous avons de sa situation respective simultanée de nos doigts, ou de la direction de leur mouvement qui nous avertit de la forme touchée. Sans cela comment la reconnaîtrions-nous, à moins d'avoir recours au jugement aveugle de Reid, à une révélation spéciale de la nature relative à la forme de chaque corps en particulier ?

Sans doute aussi quand il s'agit d'estimer exactement, sans le secours de la vue, la distance d'un corps qui est à portée de nos mains, c'est la sensation musculaire mesurant l'extension de notre bras qui est le signe de cette distance, et s'il s'agit d'un corps plus éloigné, ce seront les sensations musculaires, signes de nos pas successifs, qui nous serviront de mesure.

Mais s'ensuit-il pour cela que l'étendue, que la forme en relief, soit la sensation musculaire elle-même?

Evidemment ce serait une absurdité flagrante de le soutenir. Comparons en effet la notion d'un objet tangible, d'une table carrée avec les diverses sensations musculaires qui ont servi à manifester cette forme. Qui ne voit la différence ?

L'objet tangible est extérieur à nous et inpénétrable. Les sensations musculaires sont en nous.

La notion de la table est claire, précise, géométrique; les sensations musculaires sont vagues et obscures, et très difficilement observables.

La table est terminée par des lignes droites qui sont géométriquement uniformes. Rien de plus varié au contraire que les sensations musculaires qui servent à tracer ces lignes ; limitées toutes par la grandeur des organes, elles ne peuvent former un mouvement rectiligne que par une combinaison multiple de rotations.

L'étendue de la table est une grandeur géométrique calculable avec précision. Qui oserait soumettre des sensations musculaires aux lois de la géométrie ?

La table est un objet fixe permanent, passif. La plupart des sensations musculaires ne se développent que sous la condition de la succession. Elles se manifestent dans le mouvement et

par le mouvement. Nous ne pouvons connaître la forme d'un corps par le tact sans le palper.

La table est un objet unique, déterminé. Les sensations musculaires qui servent à la révéler peuvent être extrêmement diverses. Il y a toutes sortes de manières de palper un objet par toutes sortes de mouvements.

La forme en relief de la table est une surface simple et sans profondeur. Les sensations musculaires, plongées dans l'intérieur de notre corps, ne peuvent révéler la forme de la table qu'avec l'aide des sensations cutanées; il faut ce double système de sensations superposées pour signifier la forme du corps touché. C'est leur union seule qui produit la notion de la forme. Sans la sensation cutanée, la sensation musculaire ne donnerait qu'une notion de mouvement vague; sans la sensation musculaire, la sensation cutanée ne donnerait que celle d'une résistance obscure. C'est leur union qui fait naître la forme précise et géométrique de la surface solide. Enfin l'étendue et la forme sont perçues par la vue, bien qu'incomplètement puisque le tact est nécessaire pour la connaissance de la profondeur; les sensations musculaires sont invisibles.

Remarquons bien qu'il ne s'agit pas de savoir si la notion de forme en relief et d'étendue ont leur origine dans la sensation musculaire : cela, nous l'admettons. Il s'agit de savoir si la forme en relief, et l'étendue sont identiques avec les sensations musculaires.

Or, nous pouvons former le tableau suivant de leurs différences.

ÉTENDUE ET FORME EN RELIEF	SENSATION MUSCULAIRE
Objectivité évidente.	Subjectivité évidente.
Clarté, précision. Facile observation.	Obscurité, vague Observation difficile.
Tracé géométrique où les lignes droites et les cercles sont uniformes.	Mouvements rectilignes ou circulaires signifiés par des sensations très variées.

ÉTENDUE ET FORME EN RELIEF	SENSATION MUSCULAIRE
Permanence, Passivité, stabilité.	Mouvement, succession nécessaire.
Unité et fixité de la forme générale.	Multiplicité et variété infinie des sensations musculaires.
Forme simple sans profondeur ou étendue continue et pleine.	Double système de sensations musculaires et cutanées.
Visibilité partielle.	Invisibilité absolue.

On le voit, il n'y a aucun rapport de nature entre la forme et la sensation musculaire ; il n'y a que le rapport qui existe entre le signe et la chose signifiée, entre l'épaulette et l'autorité de l'officier, entre la couronne matérielle et la majesté du roi, entre la souffrance et le cri qui la manifeste.

Ce que nous disons de la forme en relief, nous pouvons le dire de l'impénétrabilité. L'impénétrabilité, c'est la forme objective en tant qu'elle résiste, c'est une résistance extérieure à nous. Elle a pour signe la sensation intérieure de pression ; elle est la cause de cette sensation, elle n'est pas la sensation elle-même.

Nous pouvons dire la même chose du mouvement. Il y a un mouvement objectif, le mouvement du corps solide : il y a des mouvements apparents, ou, plutôt des signes subjectifs du mouvement de l'objet. Ces signes correspondent à la réalité, mais en eux-mêmes et dans leur nature propre ils en sont tout différents.

Il y a deux signes oculaires du mouvement transversal d'un corps passant devant l'œil : le glissement de l'image dans le champ visuel, l'œil restant dirigé vers un point fixe, le mouvement de l'œil, lorsque l'œil suit l'objet mobile et reste fixé sur lui.

Nous avons remarqué que lorsque l'œil se promène dans l'espace, deux signes contradictoires de mouvement, l'un de droite à gauche, l'autre de gauche à droite naissent à la fois et que, par l'effet de leur compensation exacte, nous voyons l'objet fixe.

Le même fait se passe pour les sensations tactiles : nous pal-

pons un corps fixe, nous sentons par nos sensations musculaires le mouvement de nos doigts, par nos sensations cutanées le glissement en sens inverse de l'objet sous nos doigts. Si l'objet suivait notre doigt et était entraîné par lui pendant que notre sensation musculaire nous atteste leur propre mouvement, nous sentirions que l'objet est mobile, et son mouvement commun avec celui de nos organes serait attesté par la sensation musculaire unique. Si l'objet glissait sous nos doigts pendant que notre sensation musculaire nous atteste notre fixité, la sensation spéciale de glissement nous attesterait que l'objet se meut. Quand les deux signes apparaissent ensemble et se compensent, nous sentons que nos doigts glissent sur un corps fixe.

Le mouvement d'un corps dans le sens de la ligne qui le joint à l'œil est indiqué par un autre signe, tout différent des premiers; c'est la diminution ou l'augmentation de l'angle sous lequel il est vu, et cependant il n'y a pas de différence intrinsèque entre le mouvement rectiligne longitudinal et le mouvement transversal.

Avons-nous besoin d'ajouter que les mouvements rotatoires d'un corps à trois dimensions sont géométriquement très différents de leurs projections qui se manifestent dans les fantômes visuels et qui peuvent produire selon la situation des doigts qui le palpent les sensations musculaires les plus diverses ?

Reste cette propriété complexe que nous avons nommée la visibilité du corps sous l'effet de la lumière, propriété qui contient à titre d'espèces et de variétés les couleurs réelles diverses du corps, le pouvoir réflecteur de sa surface ou son pouvoir réfringent, quand il est transparent.

Or, qui ne comprend que toutes ces propriétés, appartiennent au corps, qu'elles sont des éléments fixes, et qu'elles ne se manifestent qu'au travers du fantôme coloré visuel lequel dépend aussi de la lumière ambiante. Nous avons distingué déjà la surface réelle du corps qui contient toutes les propriétés objectives de la surface apparente produite par la lumière et qui n'est autre que le fantôme coloré de la rétine, projeté au dehors par l'induction et l'habitude.

On le voit donc, il existe entre l'objectif et le subjectif, entre la réalité extérieure à nous, et le signe qui est un phénomène de

notre propre sensibilité, une différence profonde, et en même temps une exacte délimitation.

Le dehors réel, que nous connaissons, est toute autre chose que le dedans subjectif et sensible, au travers duquel nous connaissons le dehors. La délimitation était grossièrement et approximativement faite par le bon sens. Elle est faite avec exactitude par l'analyse scientifique, et la différence entre l'objet et le sujet, éclate alors avec une évidence frappante.

Il importe ici de limiter notre pensée et de ne pas l'exagérer. Nous disons que le dehors, l'objectif, est tout différent du signe qui le manifeste, qu'il est un autre objet, qu'il a des attributs tout différents. Nous ne disons pas qu'il n'y ait pas certains points de ressemblance entre l'un et l'autre.

Il y a d'abord la ressemblance nécessaire à tout signe, c'est-à-dire la correspondance exacte des variations du signe avec les variations de la chose signifiée, exprimée par la formule : Même signe, même chose signifiée ; signe différent, chose signifiée différente ; c'est la ressemblance qui existe entre le degré de chaleur et la hauteur du mercure dans le baromètre.

Il peut en outre y avoir dans une certaine mesure, une ressemblance ou une analogie directe entre chaque signe et la chose signifiée correspondante. Ainsi, un polyèdre à angles saillants sera signifié par un fantôme visuel polygonal formé de lignes brisées ; une sphère sera figurée par des fantômes visuels circulaires ; un mouvement uniforme pourra, dans certains cas, être signifié par une sensation uniforme, un glissement uniforme de l'objet sur les doigts ; nous disons en certains cas, car s'il s'agissait du mouvement d'un corps que notre organe tiendrait serré et toucherait toujours au même point, le mouvement rectiligne et uniforme du mobile serait signifié par une sensation musculaire très variable, qui finirait par devenir douloureuse, et nous obliger, soit à lâcher prise, soit à nous laisser entraîner par l'objet, si le mouvement ne s'arrêtait pas.

Nous ne disons pas que les signes et les choses signifiées soient tellement disparates qu'il n'y ait entre les uns et les autres aucun point de rapport. Nous ne voulons pas dire qu'ils soient aussi différents que le seraient dans le système de l'étendue

subjective les causes occultes inétendues des phénomènes et ces phénomènes eux-mêmes.

Mais, nous soutenons que néanmoins l'objectif, le corps réel, la notion concrète qui affirme son existence, ne sont ni la copie, ni la combinaison des signes subjectifs, que ce sont des choses autres que ces sensations, connues au travers des sensations et des fantômes visuels. Nous soutenons qu'il y a deux séries correspondantes de faits, les uns objectifs, les autres subjectifs; et que ces séries sont irréductibles l'une à l'autre. Nous avons maintenant à examiner comment se fait le passage de l'une à l'autre, comment s'opère la traduction des signes en notions concrètes. Ce sera l'objet du prochain chapitre.

III

En attendant, nous pouvons constater l'accord exact des différents résultats auxquels nous sommes parvenu.

Par un premier coup d'œil jeté sur les trois sens intellectuels, nous avons reconnu que deux d'entre eux, la vue et l'ouïe, sont hétérodidactes, c'est-à-dire ne donnent que des renseignements incomplets, et ont absolument besoin d'un autre sens pour interpréter les signes qu'ils perçoivent. Nous avons reconnu également que le tact est un sens autodidacte, qui s'interprète lui-même et qui fournit les données qui servent à interpréter les autres.

Puis, considérant d'une part la perception des apparences et d'autre part celle des corps, nous avons reconnu qu'il y a entre elles, à première vue, une immense différence, l'une, la perception des sons et de la lumière, ayant pour objet quelque chose d'extérieur, mais quelque chose qui n'est pas une substance, un simple retentissement, un éclat, ou un fantôme, l'autre ayant pour objet un corps solide, une réalité matérielle.

Entrant dans l'examen détaillé de chacune de ces perceptions, nous avons vu se manifester de plus en plus clairement leur différence, l'une ayant pour objet un signe subjectif dont la cause

est obscure, et l'autre un corps objectif dont les signes sont à peine perceptibles.

Nous avons pu également tracer dans l'une et dans l'autre perception, les limites entre ce qui appartient au sujet percevant et ce qui appartient à l'objet perçu. La perception des sons et des couleurs nous a conduit à supposer, comme condition nécessaire, une autre perception atteignant directement les corps, et permettant de chercher la cause de nos sensations subjectives. La perception des corps nous a présenté précisément ce que nous cherchions, un passage sûr pour arriver jusqu'au non-moi, une interprétation directe, immédiate et spontanée des signes sensibles. Cette perception nous transporte dans l'espace objectif, et nous y fait rencontrer tout d'abord les corps, c'est-à-dire les substances matérielles.

C'est l'ensemble de ces résultats concordants que les partisans de l'étendue subjective sont obligés de rejeter; ce sont toutes ces distinctions qu'ils sont obligés de détruire. S'ils admettent la distinction précise et nette que nous avons tracée entre les éléments subjectifs et les notions objectives, leur système est anéanti. Comment en effet l'espace et les corps seraient-ils subjectifs s'ils sont situés en dehors de la limite tracée par la science entre le subjectif et l'objectif ?

Admettrait-on deux degrés de subjectif, le subjectif du dedans qui comprendrait les sensations tactiles, les fantômes visuels oculaires, et le subjectif du dehors qui comprendrait l'espace et les corps ; ou tout au moins les notions de l'espace et celles des corps.

Mais ce serait une supposition étrange, arbitraire, et conduisant aux résultats les plus extravagants.

En effet, le subjectif pour tout de bon, le subjectif du dedans, celui qui ne comprend que les fantômes visuels, les sensations, les couleurs apparentes, n'existe que d'une manière intermittente. Être relatif, il n'existe que par rapport à nous. Les fantômes oculaires n'existent que quand j'ai les yeux ouverts, les sensations musculaires et cutanées que quand je touche actuellement le corps.

Attribuez-vous au subjectif du dehors, à celui qui contient l'espace et les corps soi-disant réels, la même intermittence. Ce serait logique ; ce serait, il est vrai, encore une négation de l'évidence. Mais, une fois entré dans ce chemin, une de plus ou de moins n'importe guère.

Seulement, cette modification de l'hypothèse conduit à des conséquences singulières que nous avons déjà signalées. Le soleil, mon soleil, si l'on veut, n'existe plus quand je dors. Mon argent n'existe plus quand mon tiroir est fermé, car je ne puis ni le voir ni le toucher.

Aimez-vous mieux prendre un autre parti, et dire que pendant que le subjectif du dedans n'a qu'une existence intermittente, le subjectif du dehors est permanent? Vous en êtes bien les maîtres, et je n'ai ni le droit ni l'envie de vous en empêcher.

Seulement voyez les conséquences. Cette fois, c'est pour tout de bon l'univers, l'univers permanent et durable, avec ses parties cachées aussi bien que ses parties visibles, qui est en moi. Je renferme en moi le soleil, la lune, les étoiles, la terre ; toutes les bêtes de la création naissent, vivent et meurent dans mon individu ; tout cela est en moi, car c'est le subjectif du dehors.

Mais ce n'est pas tout. Chacun a son subjectif, chacun a son univers, son monde, son soleil, sa lune et ses étoiles en lui-même. Tous ces univers se ressemblent, si du moins nous devons croire que la parole humaine est véridique, puisque nous croyons voir le même soleil, la même lune, les mêmes étoiles et les mêmes animaux. Chacun de nous porte un monde, non pas sur ses épaules comme Atlas, mais en lui-même.

Aussi on comprend que les partisans de l'étendue subjective aient rendu les derniers combats pour nier cette distinction qui leur est si funeste.

La tentative était difficile, en présence des résultats scientifiques que nous venons d'exposer. Elle a cependant été tentée par les sensualistes anglais et en particulier par M. Stuart Mill.

Afin de faire disparaître la différence entre l'objectif et le subjectif, Stuart Mill s'en prend aux sensations tactiles et énonce les propositions suivantes :

L'étendue n'est pas autre chose que la sensation musculaire elle-même.

L'impénétrabilité n'est pas autre chose que la sensation de résistance.

L'espace vide, c'est la sensation musculaire d'un mouvement libre.

L'espace plein, c'est la sensation d'arrêt de mouvement, ou de mouvement empêché.

Nous ne suivrons pas en détail Stuart Mill dans les longues et obscures dissertations au moyen desquelles il essaye vainement de donner à ces propositions une appareuce intelligible.

Nous remarquerons seulement que les exemples qu'il choisit pour essayer d'expliquer cette transition entre la sensation et l'étendue se rapportent tous à cette notion d'étendue vague fournie par les sensations que nous éprouvons en remuant nos membres. Là, on le comprend, la confusion est assez facile. La sensation est le signe, le mouvement la chose signifiée ; la sensation et le mouvement appartiennent à notre unique personne, la sensation étant perçue dans notre conscience, tandis que le mouvement s'accomplit dans nos membres. La sensation et le mouvement qui implique l''étendue, sont les faits correspondants des deux faces de notre être, celle du dedans et celle du dehors. On conçoit qu'on puisse les confondre, bien qu'une analyse rigoureuse doive maintenir la différence.

Mais il y a une autre expérience dont Stuart Mill ne tient pas compte. C'est celle qui consiste à percevoir, au travers de nos sensations, non pas notre propre étendue et celle de l'espace dans lequel nous nous mouvons, mais l'étendue pleine d'un corps étranger. Cette expérience est précisément celle que nous avons analysée dans ce chapitre, et le tableau dans lequel nous avons rassemblé les différences entre la sensation musculaire, signe de l'étendue d'un corps, et cette étendue elle-même ne peut laisser aucun doute aux yeux d'un observateur consciencieux et impartial.

Ici encore, les sensualistes, pour soutenir leur système, sont obligés de se mettre en contradiction ouverte avec les données

expérimentales. Ils confondent ce qui est distinct, ils déclarent identiques des faits absolument différents l'un de l'autre; ils prouvent une fois de plus qu'une métaphysique erronée et contraire au bon sens ne peut s'accorder avec une science vraie et conforme à l'observation des faits.

CHAPITRE VII

DU PASSAGE DU SUBJECTIF A L'OBJECTIF DANS LA PERCEPTION

Le lecteur qui a suivi avec attention nos deux derniers chapitres aura sans doute fait une remarque qui lui aura causé un certain étonnement.

Dans le chapitre V, quand nous avons exposé et énuméré les éléments objectifs de la notion des corps, notre lecteur se trouvait en pays de connaissance. Etendue, forme, impénétrabilité, mouvement, substance corporelle, tout cela est connu de tout le monde. Ce sont des idées que nous possédons depuis notre enfance.

Tout autre est le chapitre VI, celui qui traite des signes subjectifs de la perception des corps. Il ne contient que des données scientifiques, inconnues du vulgaire, et auxquelles beaucoup d'esprits éclairés et cultivés n'ont jamais fait attention. Pour nous citer nous-même comme exemple, nous dirons que, bien qu'ayant pensé souvent à la question de la perception des corps, nous n'avons songé à distinguer comme éléments de cette opération les sensations musculaires que lorsque nous avons lu, il y a peu d'années, un ouvrage de Stuart Mill. Quant aux sensations oculaires provenant du mouvement des yeux dans leur orbite, nous n'avons appris à les connaître que par la lecture l'Optique physiologique d'Helmholtz.

Il est donc certain que les corps, tels qu'ils sont au dehors de nous, sont beaucoup plus tôt et beaucoup mieux connus que les

apparences et les sensations qui les révèlent. Ce fait est analogue à beaucoup d'autres faits de la nature humaine. Quand nous voulons mouvoir nos membres ou nous servir de nos organes, c'est le but externe et visible que nous avons en vue. Nous n'avons pas conscience des moyens. Un chanteur fait sortir de son larynx un *do* ou un *sol*, sans savoir comment sont disposées les cordes vocales qui produisent ces notes. Il faut bien cependant que sa volonté agisse mystérieusement sur ces cordes vocales. Nous prononçons diverses lettres sans savoir comment doivent être disposées notre langue et nos lèvres; et M. Jourdain savait dire *u* avant d'avoir appris de son maître de philosophie que pour dire *u* il faut faire la moue.

De même nous voyons et nous touchons, nous nous servons de nos yeux et de nos mains, sans connaitre la théorie scientifique de la vision et du tact. Or, quand nous voyons et que nous touchons de cette manière, les signes subjectifs disparaissent complètement; la notion objective se manifeste seule à notre intelligence. Les signes subjectifs nous font connaître les corps, mais ils ne sont pas connus eux-mêmes; ce sont des portiers qui nous introduisent dans le monde extérieur, mais des portiers discrets qui se contentent d'ouvrir la porte, et n'engagent avec nous aucune conversation.

C'est cette obscurité des signes, opposée à la clarté des choses signifiées qui explique comment Reid a pu les oublier et les négliger complètement dans son système. La science et la vraie philosophie les rétablissent, mais elles doivent, pour être exactes, en constater la nature et dire qu'ils sont le moyen et non l'objet de la perception.

Examinons avec plus de détail ce singulier caractère de ces sensations presque insensibles qui produisent une connaissance claire et évidente.

A l'égard des sensations du tact, le fait est évident. Sans doute la sensation cutanée qui se produit au moment où nous touchons un corps, est un fait sensible, mais ce fait est si léger, si rapidement oublié quand le tact cesse ou quand le doigt se déplace, tandis que la notion du corps touché est si permanente, si stable et si fixé dans notre esprit que nous ne songeons guère à la

petite sensation, semblable à un léger chatouillement, accompagnée d'un sentiment de chaleur ou de froid qui nous a averti de la présence du non-moi et nous a mis en rapport avec le dehors.

Quant à l'autre sensation, la sensation musculaire, bien qu'elle soit elle-même plus sensible et qu'elle puisse devenir douloureuse, son rôle, bien qu'essentiel dans la perception, est absolument inaperçu, tant que l'observation n'a pas un caractère scientifique. Chose merveilleuse, ce sont ces sensations qui tracent réellement la forme et les contours du corps touché; la sensation cutanée, toujours identique à elle-même ne fait que guider l'organe qui touche; toutes les variétés de la forme extérieure ne sont aperçues qu'au travers de la variété des situations de nos organes ou de leurs mouvements que les sensations musculaires seules attestent. Or, nous oublions, nous ignorons ces sensations; c'est un crayon invisible qui trace dans notre faculté de connaître les contours du corps touché. Il semble que notre attention attirée forcément au dehors ne puisse pas rester tournée vers la sensation. Quand les sensations musculaires ne nous servent pas à percevoir les corps étrangers, nous pouvons y faire attention, elles nous paraissent souvent gênantes ou douloureuses. Dès que nous cherchons à connaître un corps extérieur, ces sensations cessent d'être l'objet et deviennent le moyen de notre connaissance; elles s'évanouissent par rapport à la conscience et se transforment en signes insensibles d'une réalité extérieure clairement connue.

Aussi n'est-ce que récemment que le rôle de ces sensations musculaires a été étudié. Il a fallu que l'anatomie eût d'abord découvert et mis à nu les nerfs qui en sont le siège, pour que la science les ait distinguées; tant la connaissance du dehors nous est plus facile que celle du dedans et surtout que celle de l'intermédiaire entre le dedans et le dehors. Maintenant que la science a attiré l'attention des hommes sur ce point, tout le monde peut faire l'expérience. Il suffit de toucher un corps quelconque et pendant que nos doigts se promènent sur la forme, de fixer notre attention, moitié sur le corps extérieur, moitié sur l'intérieur de nos doigts ou en général de la partie de notre corps dans laquelle se produit la sensation musculaire. Alors il est facile de consta-

ter diverses variétés d'impressions correspondantes aux diverses attitudes de nos doigts. En même temps nous pouvons sentir la sensation cutanée qui guide leur mouvement. Avec un peu d'habitude et d'exercice, on peut arriver ainsi à percevoir simultanément les signes subjectifs et à assister à l'interprétation naturelle qui fait sortir la notion d'étendue de la sensation musculaire. Seulement c'est une forme d'attention, c'est une sorte d'attitude intellectuelle à laquelle nous ne sommes pas habitués. Naturellement la douleur interne nous attire au dedans et nous fait replier sur nous-mêmes. La perception externe de la forme nous attire au dehors, et nous fait oublier le signe qui est en nous. Pour saisir à la fois le corps extérieur et le signe sensible, il faut un effort particulier d'attention qui devient, il est vrai, plus aisé avec l'habitude et l'exercice.

Relativement aux sensations des muscles de l'œil, cette obscurité des signes et cette clarté des perceptions externes est encore plus évidente. Helmholtz fait une remarque, qui est à ce sujet très frappante. Lorsque nous voulons dire à quelqu'un de tourner ses yeux vers la droite, nous lui disons : regardez un point situé à droite. Le mouvement de notre œil nous est presque insensible, en tous cas sa direction et sa grandeur sont obscures : ce que nous connaissons aisément, c'est le point extérieur sur lequel notre regard se fixe.

Qui croirait que, lorsque nous promenons notre regard sur un objet, nous éprouvons deux sensations contradictoires, toutes deux signes naturels de mouvement, qui se compensent l'une l'autre? Qui ne croirait que le fantôme lumineux et coloré, appliqué sur l'objet fixe, est fixe lui-même? Or cependant, il est certain que ce fantôme est produit successivement par diverses parties de la rétine, que,sa cause lumineuse objective glissant sur la rétine, une loi naturelle voudrait que le fantôme se mût en apparence dans l'espace, si une autre sensation, attestant le mouvement de l'œil, ne venait corriger l'effet de la première.

Quant aux sensations d'accommodation et de convergence des axes oculaires, n'est-il pas évident qu'elles font clairement sentir le relief des corps mais qu'elles sont en elles-mêmes très obscurément senties?

Restent les fantômes visuels. Ceux-ci sont visibles, apparents, éclatants même. Ils peuvent être perçus avant la connaissance distincte de l'objet. Ils sont destinés à nous avertir de sa présence.

Néanmoins, chose étrange, lorsque nous portons notre attention sur la perception du corps, ils disparaissent pour ainsi dire, ils se fondent dans le corps lui-même, ils semblent se cacher eux-mêmes, autant que cela est possible, pour ne remplir que leur rôle des signes et produire la perception du corps.

Les deux fantômes oculaires se fondent en une seule apparence, et cela, non seulement quand ils sont identiques de forme comme ceux des objets lointains, mais même quand ces fantômes sont différents de forme et ne peuvent s'accorder qu'en se combinant entre eux et en se transformant en une figure en relief à trois dimensions.

Les fantômes se fondant, nous voyons le corps, comme il est, avec ses parties saillantes et ses parties fuyantes.

Nous pouvons, il est vrai, toujours revenir aux fantômes colorés. C'est ce que nous faisons lorsque nous regardons l'objet pour en faire le dessin. Nous le remettons sur un plan par la perspective ; mais c'est une opération artificielle et qui exige un effort d'attention. Ce n'est pas la perspective de l'objet que nous voyons naturellement, c'est l'objet avec sa forme réelle. Les lignes fuyantes des fantômes qui concourent à un même point de vue nous apparaissent à notre premier regard comme réellement parallèles. Le cube nous semble avoir des faces carrées, bien qu'en perspective ses faces soient nécessairement des losanges.

Le signe apparent ne peut disparaître ici, puisqu'il est nécessaire pour la vision. Néanmoins il s'efface autant qu'il le peut, et la réalité objective connue prédomine sur l'apparence.

Il en est de même de l'aspect diversement coloré des fantômes ; cette couleur apparente, signe nécessaire de la couleur réelle, ne peut non plus disparaître ; mais quand c'est le corps que nous cherchons à connaître, notre intelligence se tournant vers la réalité, les jeux variés de lumière et d'ombre n'attirent plus notre attention, nous en faisons aisément abstraction, nous croyons voir par-dessous la teinte véritable du corps ; nous voyons même ces teintes dans le sens où voir veut dire interpréter l'apparence.

L'apparence ici, ne pouvant disparaître, s'incorpore, pour ainsi dire, à la réalité dont elle est le signe. Quand le désaccord entre la fixité des couleurs du corps et les variations de la lumière n'est pas trop grand, la couleur apparente s'unit si étroitement au corps qu'elle semble lui appartenir. Quand ce désaccord est plus considérable, comme dans le cas de la réflexion sur un corps poli, le corps semble se distinguer de l'apparence et transparaître sous le signe.

Ainsi nous pouvons dire qu'en règle générale, les signes subjectifs de la vision des corps sont des moyens et non des objets de connaissance. Ils sont destinés à faire connaître l'objet sans être connus eux-mêmes, ou du moins en n'étant connus que difficilement, et par un effort plus ou moins grand d'une attention qui est contraire à la nature de notre esprit.

II

Nous pouvons maintenant examiner le problème du *comment* de la perception. Nous en connaissons les conditions.

D'une part il existe des notions objectives qui dépeignent dans notre intelligence le corps extérieur lui-même tel qu'il est.

D'autre part il existe des éléments subjectifs, des signes qui font connaître ce même corps.

Il y a ce que le corps est en lui-même et ce par quoi le corps se manifeste à nous.

La différence entre ces deux ordres d'éléments, les uns objectifs, les autres subjectifs, est manifeste aux yeux de l'expérience. Ils n'ont aucune ressemblance entre eux.

Les éléments objectifs sont clairement, facilement et évidemment connus par une connaissance vulgaire.

Les éléments subjectifs sont obscurément sentis, et ne peuvent être distingués que par une observation scientifique. Un seul fait exception, le fantôme visuel; mais il disparaîtra à sa manière, en s'unissant en apparence à l'objet qu'il représente.

Quel est maintenant le moyen par lequel le passage se fait des uns aux autres ? Quel est le procédé suivant lequel la notion du corps se dégage de la sensation ?

Nous pouvons d'abord écarter complètement la définition de ce passage adoptée par les sensualistes.

C'est celle qui consiste à dire que nous passons des signes aux choses signifiées par l'induction métaphysique ou scientifique.

Il importe de bien distinguer l'induction consciente, métaphysique ou scientifique, de l'induction inconsciente qui se confond plus ou moins avec l'association d'idées, et que nous avons admise comme moyen d'expliquer l'application des fantômes colorés sur les corps tangibles.

L'induction métaphysique ou scientifique, c'est le procédé intellectuel qui va du phénomène connu à la cause inconnue.

L'induction métaphysique s'appuie sur le principe rationnel de causalité et demande pour chaque phénomène une cause réelle suffisante, un agent producteur.

L'induction scientifique, que nous étudierons plus tard avec plus de détail, est un procédé qui remonte d'un conséquent à un antécédent en vertu d'une loi constatée par l'expérience.

Ces deux procédés marchent du connu vers l'inconnu.

Ce sont des opérations intellectuelles qui s'exécutent par la raison humaine ayant conscience de ce qu'elle fait.

On pourrait les comprendre tous deux sous une même définition, qui serait énoncée ainsi :

Recherche consciente et raisonnée de la cause inconnue d'un phénomène connu.

Or, évidemment ce procédé ainsi défini ne s'applique pas à la perception des corps, à ce passage du subjectif à l'objectif que nous venons d'analyser.

En effet, dans la perception des corps, c'est le corps qui est *connu*, c'est le signe qui est *inconnu*, ou du moins qui n'est connu que postérieurement ou scientifiquement.

Lors donc que Stuart Mill définit les corps : cause inconnue de nos sensations, et lorsque Hamilton s'écrie que nous ne voyons que des phénomènes de l'inconnu, leur opinion est purement arbitraire et antiscientifique.

Ils confondent ce qui est distinct, ils assimilent des perceptions et des opérations qui n'ont aucun rapport entre elles. En disant que les corps sont les causes inconnues de nos sensations, qu'ils ne perçoivent que les phénomènes de l'inconnu, ils disent parfaitement vrai, mais à la condition de parler au nom de leur propre système. Oui, il est bien vrai qu'ils ignorent les corps et que tous les phénomènes naturels sont pour eux les phénomènes de l'inconnu, mais cette ignorance est l'effet de leur philosophie; elle provient de ce qu'ils ont substitué à l'expérience impartiale un parti pris et des opinions préconçues.

Quant à ceux qui ne se laissent pas troubler par une logique superficielle ni effrayer par le mépris intolérant d'une école qui a pour premier principe de rejeter le bon sens, ils savent très bien que nous connaissons les corps eux-mêmes, beaucoup plus aisément que les sensations qui nous les manifestent. Ils le savent par une expérience quotidienne que tout le monde peut faire, et qui prévaut par sa clarté sur tous les raisonnements obscurs des sensualistes.

Nous rejetons donc l'explication fondée sur l'induction.

Nous n'acceptons pas non plus celle qui a été donnée par M. Taine en ces termes :

La perception est une hallucination vraie.

Nous ne comprenons pas comment ces mots «hallucination» et «vraie» peuvent s'accorder. Nous ne comprenons pas surtout sur quelle preuve et à quel titre on peut déclarer vrai le témoignage d'une faculté hallucinatoire par essence. Nous ne comprenons pas que cette qualification d'hallucination puisse être étendue à la perception tout entière et cependant être corrigée par l'épithète de vraie. Nous comprenons que la vue soit corrigée par le tact, qu'une illusion accidentelle qui produit une discordance, soit corrigée par l'accord des perceptions normales. Mais comment une faculté généralement hallucinatoire peut être déclarée vraie, comment il est possible, sans aucun moyen extérieur de contrôle, de la déclarer vraie, c'est ce que nous n'avons jamais pu entendre.

Si cependant il fallait absolument chercher un sens à la formule de M. Taine, il me semble que le seul soutenable serait

celui qui, au grand scandale de son auteur, la rendrait précisément équivalente à la doctrine de Reid et de Royer-Collard.

Une hallucination, en effet, c'est la production spontanée et sans motif suffisant d'une croyance dans l'intelligence humaine. Une hallucination vraie, en supposant qu'elle puisse être distinguée par un moyen quelconque d'une fausse, c'est une croyance sans motif suffisant, qui doit cependant être crue, être admise pour vraie.

Or, qu'est-ce que cela, sinon précisément le jugement spontané et aveugle préconisé par l'école de Reid? Reid, il est vrai, a soin de nous dire qu'il croit à la véracité de l'intelligence; mais M. Taine y croit aussi puisqu'il déclare que l'hallucination est vraie, ce qu'il ne peut absolument savoir que parce que son intelligence le lui atteste; leurs opinions sont donc identiques et celle de M. Taine n'a d'original que la singularité de l'expression qu'il emploie.

Quelle solution adopterons-nous donc? Comment expliquerons-nous le passage des signes subjectifs à la notion objective des corps réels?

Rien n'est plus simple, si l'on veut se contenter d'une notion générale qui exprime d'une manière exacte, mais incomplète, comment les faits se passent.

Rien n'est plus difficile, si l'on veut arriver à l'explication absolue et détaillée des faits et suivre la nature dans la série complète de ses opérations.

De quoi s'agit-il, en effet?

De savoir comment une série de sensations subjectives se transforme en une série exactement correspondante de notions objectives du corps réel.

Or cette opération, ce passage d'une série à une série correspondante terme à terme, a un nom dans la langue humaine, un nom parfaitement exact, qui désigne l'opération elle-même, sans rien préjuger sur les circonstances accessoires qui l'accompagnent.

Passer ainsi d'un signe à une chose signifiée, cela s'appelle interpréter le signe.

Passer d'une série de sensations subjectives à une série de notions objectives, c'est interpréter ces sensations.

Nous dirons donc simplement que la perception des corps est l'interprétation des signes qui servent à nous les manifester, c'est-à-dire des deux fantômes visuels et des sensations oculaires, cutanées et musculaires.

En nous exprimant ainsi, nous ne nous avançons pas imprudemment, nous ne préjugeons rien, nous ne faisons qu'exposer les faits.

Nous ne disons pas, comme Reïd, que le passage du subjectif à l'objectif est absolument inexplicable. Nous sommes porté à admettre que cette interprétation peut être analysée. Nous avons déjà exécuté cette analyse relativement à l'interprétation des signes visuels, et nous avons attribué l'interprétation des sensations oculaires à une induction inconsciente et à une forme d'association d'idées. Nous n'avons nulle objection à poursuivre ce travail d'analyse; nous essayerons plus loin d'en indiquer les résultats.

Mais, en revanche, nous n'affirmons pas d'avance comme certains auteurs, parmi lesquels nous avons le regret de compter l'auteur de l'*Optique physiologique*, que l'interprétation se fait toute entière par association d'idées. Nous nous réservons, si cela est nécessaire, et autant que cela sera nécessaire, d'admettre d'autres procédés plus spontanés et plus simples pour expliquer le passage du dedans au dehors.

Nous disons simplement qu'il se fait une interprétation; nous nous réservons de chercher plus tard par quel moyen elle se produit.

Nous pouvons cependant compléter par diverses explications qui ne seront encore que l'exacte reproduction des faits, cette idée générale que la perception des corps est une interprétation de certains signes.

En premier lieu, nous dirons que cette interprétation est faite par la nature elle-même.

Ce n'est point une opération réflexe et consciente, dépendant de notre choix, c'est un phénomène du même ordre que la respiration ou la digestion.

En second lieu, cette opération est inconsciente, nous voyons

et nous touchons, sans savoir en détail comment nous voyons et nous touchons.

En troisième lieu, un caractère très évident de cette interprétation, c'est qu'elle est concordante. Les diverses notions de forme et de mouvement sont représentées chacune par diverses sensations visuelles et tactiles, et l'interprétation commune de ces diverses sensations forme une notion unique et cohérente. Cette concordance est, comme nous le verrons, un des caractères de la vérité de sa perception et le moyen d'éliminer la plupart des erreurs, lesquelles se manifestent précisément par des discordances.

En quatrième lieu, nous admettons, conformément à la doctrine du bon sens, que cette interprétation est naturellement véridique, que les erreurs et les illusions ne sont que des accidents.

Nous attribuerons donc à l'interprétation des signes sensibles les quatre épithètes de naturelle, inconsciente, concordante et véridique.

Considérant ensuite les signes qui doivent être interprétés, nous remarquerons que ces signes ne sont pas arbitraires, mais naturels, et spécialement destinés à la perception de la vue et du tact.

Enfin nous remarquerons que cette interprétation est faite par l'intelligence elle-même, qu'elle est un acte, un progrès spontané, une marche du signe vers la chose signifiée, et non la réception passive d'une image ou d'une sensation.

Réunissant toutes ces notions, nous définirons ainsi qu'il suit la perception des corps :

La perception des corps est une interprétation naturelle, inconsciente, concordante et véridique de certains signes naturels sensibles, faite par l'activité du moi humain.

Nous pouvons en faveur de cette définition, qui n'est du reste que l'exacte peinture des faits, invoquer le témoignage d'Helmholtz. Nous le faisons avec d'autant plus de confiance que cet auteur soutient des opinions fort différentes des nôtres sur plusieurs points. Au sujet de la réalité de l'étendue, il est équivoque, et ne conclut qu'à une vérité pratique, formule presque

positiviste. Il est partisan à outrance de ce qu'il appelle la théorie « empiristique », c'est-à-dire de l'explication de tous les faits par l'induction inconsciente et l'association d'idées, et ne paraît vouloir admettre aucun principe inné, tandis que nous croyons qu'il faut en admettre, et que nous espérons le démontrer.

Voici néanmoins quelle est sa doctrine sur la perception visuelle.

En premier lieu, il distingue pleinement et complètement ce qu'il appelle les sensations visuelles, c'est-à-dire la perception des couleurs, et de la lumière, des perceptions visuelles, c'est-à-dire de la perception des corps par la vue. Il distingue tellement ces deux espèces de phénomènes psychologiques, qu'il établit la division de son ouvrage précisément sur cette distinction. Il divise l'*Optique physiologique* en trois parties; 1° Dioptrique de l'œil; 2° Des sensations visuelles; 3° Des perceptions visuelles.

Il énonce et expose formellement le fait que nous avons signalé, que les sensations subjectives sont des signes qui font aisément connaître les corps, mais qui sont difficiles à connaître en eux-mêmes.

Voici ses paroles qui sont le résumé du paragraphe intitulé : *Difficulté d'observer les sensations subjectives :*

« Nous ne prêtons facilement et exactement l'attention à nos « sensations qu'autant que nous pouvons les utiliser pour recon- « naître les objets extérieurs. » [1]

Il définit la perception des corps, *représentation produite par une activité psychique*, ce qui s'accorde avec notre doctrine, mais ce qui pourrait aussi s'accorder avec la doctrine de M. Taine sur l'hallucination vraie. [2]

Mais il rectifie ce que cette pensée pourrait avoir d'ambigu en disant dans l'exposé de la théorie empiristique : [3]

« Les sensations sont pour notre conscience des signes dont « l'interprétation est livrée à notre intelligence ».

[1] Helmholtz. *Optique physiologique*, IIIe partie, § 26.
[2] Helmholtz. *Loc. citat.*
[3] Helmholtz. IIIe partie, § 33.

Il est facile de voir que tous les points de cette théorie rentrent exactement dans la définition que nous avons donnée de la perception.

Nous pouvons donc considérer notre théorie comme ayant une valeur, non seulement philosophique, mais scientifique. Une fois admise la distinction fondamentale des éléments subjectifs et des notions objectives, toute notre théorie s'ensuit, notre formule étant assez large pour embrasser toutes les variétés d'explications sur le mode exact de passage du subjectif à l'objectif.

Au point de vue de l'histoire de la philosophie, si nous ne faisons remonter cette histoire que jusqu'à Descartes, cette théorie si simple serait nouvelle. Elle a été inconnue à Descartes, à Malebranche, à Leibnitz, à Condillac, à Kant, à Reid.

Mais si nous remontons plus haut, nous reconnaîtrons que cette théorie est précisément celle de la philosophie scolastique, que c'est exactement et littéralement la doctrine de saint Thomas d'Aquin.

Voici en effet le résumé de cette antique théorie de la perception tant calomniée.

Les corps et les agents extérieurs produisent sur l'organe sensible une double impression, l'une matérielle et physique, qui subsisterait lors même que l'organe serait privé de vie, l'autre que saint Thomas appelle spirituelle et qui est propre à l'organe vivant[1].

Cette seconde impression organique a pour fonction de faire connaître l'objet dont elle provient.

Elle est une sorte de représentation de l'objet dans la faculté sensitive, mais une représentation qui n'est pas connue en elle-même. Elle porte le nom d'image imprimée : *Species impressa*.

La faculté sensitive, appartenant à l'être vivant, réagit par son activité propre sur cette impression qu'elle a reçue, et produit ainsi une représentation exacte de l'objet lui-même, une véritable notion concrète de l'objet. C'est l'image exprimée : *Species expressa*. Cette notion est la représentation exacte de l'objet perçu, tel qu'il existe au dehors de nous.

[1] *Summa theol.* 1ª q. 78.

La première image, la *species impressa*, est un simple signe qui n'est pas connu en lui-même, mais par lequel nous connaissons. La seconde image est la connaissance elle-même de l'objet, la connaissance concrète et sensible qui plus tard, décomposée par l'abstraction, produira les notions intellectuelles des qualités et des propriétés de l'objet, les espèces intelligibles.

Mettez dans cette théorie, à la place des images imprimées, des *species impressæ*, les éléments sensibles, dont nous avons parlé, fantômes visuels, sensations musculaires et cutanées, et vous aurez exactement la formule d'Helmholtz :

« Les perceptions d'objets extérieurs sont des représentations, résultats de notre activité psychique, obtenus au moyen de sensations produites dans notre appareil nerveux. »

Les éléments sensibles correspondent aux *Species impressæ*, les notions objectives aux *Species expressæ*, et le passage des unes aux autres se fait par l'activité de l'être qui perçoit, la perception étant encore suivant la doctrine scolastique un acte vital, et non la simple réception passive d'une image.

Sans doute, les docteurs du moyen âge n'ont pas résolu la question aussi complètement que la science moderne. Ils n'ont pas vu que les *species impressæ*, bien que n'étant naturellement que des moyens de connaissance et non des objets, pouvaient être connus par une observation réflexe et scientifique. Ils n'ont pas démêlé individuellement ces éléments sensibles. Ils n'ont pas reconnu que la couleur apparente projetée au dehors est la véritable *species impressa* de la vue, que la sensation musculaire obscure et mobile est la *species impressa* du tact. Ils ont cru également à une similitude plus grande qu'elle n'existe entre l'objectif et le subjectif. Ils semblent ne voir dans l'activité psychique qu'un moyen de reporter au dehors et de perfectionner la *species impressa*, et non une véritable faculté interprétative des signes.

Mais, nonobstant ces différences, qui proviennent de l'imperfection des sciences physiques au moyen âge, cet accord est cependant étonnant. Les signes sensibles de la perception que Descartes et Reid ont ignorés, la scolastique les avait devinés; le passage du dedans au dehors par l'activité de l'intelligence travaillant sur les signes et les interprétant, qui est la formule

d'Helmholtz, les anciens docteurs en avaient découvert l'équivalent. Tandis que le cartésianisme avec sa doctrine de la perception purement passive, de l'absolue séparation de l'âme et du corps, alternait entre la croyance aveugle et la vision en Dieu, et se séparait ainsi de toute expérience, tandis que le sensualisme se condamnait à nier les faits les plus palpables et à anéantir le monde extérieur, faute d'une porte de sortie pour l'explorer, la vieille doctrine de l'école contenait dans son langage technique le secret de la connaissance des corps; et la science moderne, en étudiant le même problème d'une manière impartiale et indépendante, est arrivée à des formules qui ne sont que l'explication et le développement de celles que le génie métaphysique de ces grands docteurs avait devinées.

CHAPITRE VIII

COMPARAISON DE LA PERCEPTION DES APPARENCES ET DE CELLE DES CORPS

Nous avons terminé les études spéciales que nous avons entreprises, relatives aux trois types que nous avons choisis, perception du son, perception de la lumière et des couleurs isolées, perception des corps solides accessibles à la vue et au tact.

Ces études nous ont amené à démontrer scientifiquement la vérité que nous avons énoncée au commencement de ce livre, à savoir l'existence de deux espèces de perception, l'une des apparences et l'autre des corps réels.

Nous avons indiqué comme il suit la différence de ces deux sortes d'observations externes :

« Dans la première espèce de perception, nous observons une « sensation subjective et la science en découvre plus tard la « cause externe et objective. »

« Dans la seconde espèce de perception, nous observons un « corps objectif et réel, et la science découvre plus tard les sen- « sations et les signes subjectifs, au travers desquels l'observa- « tion s'est faite. »

Ces deux théorèmes sont maintenant pleinement et scientifiquement démontrés.

Le son, la lumière, et les couleurs apparentes sont des phénomènes subjectifs, bien que projetés au dehors. Leurs causes objectives, les vibrations de l'air et les ondulations de l'éther, n'ont été découvertes que scientifiquement.

Les corps sont des substances réelles, étendues, impénétrables, mobiles, visibles; ce sont des faits objectifs évidents. Les signes subjectifs de la vision des corps, fantômes visuels des deux rétines, sensations oculaires, sensations musculaires, ne sont évidemment que des résultats postérieurs de l'investigation scientifique.

Dans le premier cas, il y a eu deux opérations successives. La première est la connaissance directe d'un phénomène évident que nos organes atteignent sans intermédiaire. La seconde est la recherche consciente et scientifique de la cause inconnue de ce phénomène.

Dans le second il y a aussi deux opérations, mais elles sont inséparables et étroitement unies par la nature; ce sont la perception inconsciente de certains signes, et l'interprétation également inconsciente de ces mêmes signes.

Nous sommes donc arrivés à la pleine démonstration de notre doctrine, et notre conclusion dernière, à savoir que les corps sont des substances qui tombent immédiatement sous l'observation, se trouve également démontrée. L'observation externe, celle qui sert à construire la science, consiste en effet précisément dans cette interprétation des signes, et l'objet qui se dégage de cette interprétation, c'est le corps réel à trois dimensions, impénétrable et mobile, c'est la substance matérielle individuelle.

Mais comme notre étude a ouvert devant nous des points de vue nouveaux, nous pensons qu'il est utile de la compléter par une étude plus générale de la perception. Les adversaires que nous combattons ont pour principe que nous ne connaissons rien en dehors de nous; plus nous montrerons que cette connaisance du dehors est variée, profonde, certaine, progressive, plus nous les réfuterons pleinement; plus nous ferons briller la lumière de la vérité; plus les nuages du scepticisme se dissiperont. Nous arriverons ainsi à démontrer de plus en plus clairement que l'ignorance des substances matérielles qui est le fond du système sensualiste, est une ignorance propre aux philosophes de cette opinion, qu'elle est le résultat d'un aveuglement personnel et artificiel, et que s'ils ne connaissent pas ce que

connaît le vulgaire et ce que la science étudie, c'est que, par leur fausse méthode et leur parti pris, ils se sont, pour ainsi dire, crevé les yeux à eux-mêmes et sont arrivés à ne plus percevoir l'évidence même la plus éclatante.

I

Reprenons donc avec plus de soin et plus d'attention notre étude comparative des deux espèces de perception.

Dans la perception des apparences, c'est évidemment l'élément subjectif qui prévaut ; dans la perception des corps, c'est l'élément objectif qui tient la plus grande place.

Néanmoins, si nous considérons ces deux perceptions, telles qu'elles existent à l'état ordinaire, lorsque l'observation se fait d'une manière naturelle et sans avoir recours à l'abstraction scientifique, nous reconnaîtrons que, bien que très diverses, elles ne sont pas aussi opposées qu'on le croirait au premier abord, qu'il y a dans la perception des apparences un élément objectif, et dans celle des corps réels un élément subjectif, qui ne pourraient être ni l'un ni l'autre complètement éliminés sans changer la nature de ces opérations psychologiques.

La perception du son, celle de la couleur apparente et de la lumière, ont certainement pour objets des phénomènes subjectifs. La cause principale de ces phénomènes, vibration de l'air ou ondulation de l'éther, ne peut certainement pas être connue par la perception même ; elle est un résultat scientifique. Mais il y a cependant une partie de la cause objective qui est connue, il y a quelque chose d'objectif qui est dans la pratique intimement lié à la perception elle-même.

C'est le lieu où se trouve la cause, le lieu où se passe l'évènement objectif qui est cause de notre perception de son, de lumière et de couleur.

Quand c'est la couleur apparente d'un corps, nous savons, nous voyons même que la cause de notre impression lumineuse se trouve sur la surface du corps.

Nous jugeons, en outre, que la lumière vient dans une certaine direction, qu'elle émane du soleil ou d'un corps lumineux.

De même, quand nous percevons un son, nous jugeons, d'une manière plus ou moins vagues il est vrai, que ce son émane d'un phénomène qui se passe à une certaine distance, dans une certaine direction.

Ces jugements sur la cause des phénomènes sont tellement intimement unis à la perception que l'impression sensible nous semble localisée au lieu même où se trouve sa cause. Nous voyons la lumière et nous entendons le son là même où nous croyons qu'est l'objet sonore ou lumineux.

C'est cette connaissance imparfaite de la cause de ces phénomènes qui permet à la science d'arriver plus tard à la connaissance plus complète de ces causes. Avant de savoir ce qu'est l'agent lumineux, il faut d'abord savoir où il se trouve, par où il passe, il faut pouvoir l'isoler en quelque sorte pour l'observer.

Mais comment arrivons nous à cette localisation de nos phénomènes subjectifs?

Ce n'est point, nous l'avons vu, par une hallucination, ni par une révélation directe et mystique de cette nature, qui selon M. Taine, nous tromperait pour nous instruire.

C'est par une série d'inductions inconscientes; c'est en cherchant instinctivement où cette cause peut être; nous faisons cette recherche constamment, à tout instant. Seulement, pour pouvoir trouver ainsi le lieu d'où proviennent nos sensations, il faut que nous sachions ce qui existe dans l'espace objectif; il faut que nous soyons orientés dans cet espace.

Or, c'est par l'autre perception, la perception des corps que nous arrivons à ce résultat.

Percevant un corps par le tact, connaissant par nos sensations musculaires la forme et la distance de ce corps, nous voyons en outre, par une très simple induction, qu'un certain fantôme lumineux provient de ce corps, qu'il se déplace ou reste fixe avec lui. Nous reconnaissons alors que le fantôme provient d'une cause qui existe sur la surface tangible de ce corps, et, par l'habitude et l'association de nos sensations entre elles, notre fantôme se transporte au dehors, s'applique sur la surface du corps, se gaufre pour

ainsi dire comme une plaque de métal mince sur un moule saillant; nous avons ainsi un premier renseignement sur la cause de la lumière et de la couleur.

Puis, observant que le fantôme disparaît quand un objet opaque est interposé entre le corps et notre rétine, nous en concluons que la cause du phénomène que nous éprouvons doit traverser en ligne droite l'intervalle situé entre nous et le corps. Nous acquérons ainsi l'idée du rayon lumineux.

Observant ensuite certains changements de la couleur apparente quand le corps est fixe, voyant que le déplacement d'autres objets visibles produit sur ce corps des ombres, nous en concluons que la cause ne provient pas originairement du corps, mais d'ailleurs, nous remontons par l'expérience le long du rayon lumineux jusqu'à ce que nous arrivions à un corps dont la lumière n'est pas influencée par les ombres, et que nous reconnaissons comme lumineux par lui-même. Ce corps est souvent lui-même lié à un corps tangible, comme la flamme d'une bougie à son chandelier. Nous jugeons par le tact de sa vraie situation.

C'est ainsi que nous parvenons, par l'induction, à localiser la cause de la lumière; et, alors, en vertu d'une loi naturelle, le fantôme lumineux, la sensation de lumière ou de couleur se transporte en apparence au lieu où l'induction inconsciente nous en a montré la cause.

Le même travail se fait évidemment pour la perception du son. C'est après avoir reconnu, par la perception des corps réels, le phénomène visible ou tangible qui est la cause du son, que nous nous habituons à localiser le son en dehors de nous.

Il y a donc dans la perception des couleurs, des sons et de la lumière, un élément objectif. C'est la connaissance d'une cause localisée en un certain lieu, celui même où l'induction nous a habitués à placer notre sensation. On peut dire en outre que la connaissance de cette cause vague localisée est une interprétation de la sensation, et que cette interprétation devient, par l'habitude, inconsciente et insensible.

Sous ce rapport, la perception des couleurs et des sons se rapproche de celle des corps visibles et tangibles. Il y a toujours passage du subjectif à l'objectif par interprétation inconsciente.



Seulement, il y a deux grandes différences.

D'une part, l'objectif, auquel nous arrivons ainsi, est vague, incomplet, n'a pas le caractère d'une substance déterminée. C'est une cause inconnue, localisée en un certain lieu de l'espace [1].

D'autre part, le passage du subjectif à l'objectif, quoique inconscient et naturel, est indirect. C'est par la perception des corps qu'il nous faut passer pour découvrir le peu que nous savons, par l'observation vulgaire, de la cause du son et de la lumière, à savoir leur lieu d'origine et le chemin qu'elles parcourent.

Pour nous en assurer, supposons que la perception des corps par la vue et le tact n'existe pas. Supposons un être qui n'aurait de sensations tactiles d'aucun genre, qui n'aurait que des yeux et des oreilles, et dont les yeux et les oreilles seraient immobiles; car le moindre déplacement de l'œil ou de la tête, signalé par une sensation musculaire, peut nous servir de renseignement relatif au lieu de la cause d'une sensation.

Notre être entendant et voyant, mais immobile, dépourvu de tact, éprouverait une série de sensations sonores. Ces sensations ne se rapporteraient pour lui à aucun lieu particulier. Il verrait des couleurs diverses ; on peut croire qu'il les verrait disposées sous forme d'image sur une surface plane ou sphérique [2], mais il n'aurait aucune idée de la distance où leur cause se trouve, ni de la grandeur réelle des images. On peut se demander s'il verrait ces images hors de lui, ou si elles ne seraient pas pour lui subjectives au même titre que les sensations tactiles. Il semble en effet, quand nous éprouvons des sensations visuelles subjectives, quand nous voyons certains fantômes les yeux fermés, que ces sensations, ces couleurs, sont devant notre rétine, la touchent et nous appartiennent. Ce sont les images venues du dehors et colloquées par induction sur des objets extérieurs qui nous paraissent pleinement hors de nous.

[1] Voir la note à la fin du chapitre.

[2] Si nous en croyons Helmholtz, la distribution même des couleurs apparentes sur une demi-sphère se ferait par expérience, au moyen des mouvements de l'œil, et serait impossible pour un œil immobile, mais nous avons peine à suivre le professeur d'Heidelberg jusqu'à ce point et nous sommes disposés à croire que la distinction des directions d'où viennent les rayons est innée, et non acquise.

On peut donc supposer que cette perception exclusive du son et de la couleur, sans aucun contrôle du tact, ni des sensations musculaires, serait toute différente de notre perception actuelle de ces phénomènes, qui nous paraissent localisés au dehors. Ce serait la véritable perception des sensualistes, la perception d'une sensation subjective dont la cause est absolument inconnue.

Il y a donc un élément objectif, vague et incomplet, dans la perception des apparences; mais cet élément provient indirectement et par induction de la perception des corps réels.

Helmholtz appelle, avons-nous dit, cette perception des apparences sonores ou lumineuses : sensation auditive ou visuelle. Cette définition est exacte si l'on considère par abstraction le simple phénomène subjectif du son et de la lumière.

Mais, si l'on considère l'observation vulgaire qui comprend le phénomène subjectif et sa cause inconnue, localisés par induction au même endroit, le son et la lumière étant perçus au dehors et vaguement interprétés, puisqu'ils désignent une cause localisée à l'endroit où ils paraissent, cette opération psychologique devient très analogue à la perception des corps réels. L'attitude de l'observateur est la même, il est tourné vers le dehors; l'opération est radicalement la même, c'est toujours la perception d'un signe et son interprétation ; l'objet seul diffère, il est vague et incomplet dans la perception des apparences ; il est précis et intelligible dans celle des corps réels.

Voilà pourquoi nous croyons devoir maintenir à ces perceptions le nom de perceptions d'apparences.

Nous pouvons les définir :

Perceptions d'un phénomène subjectif produit par une cause de nature inconnue, et localisé en apparence en un lieu où sa cause existe réellement.

II

Considérons maintenant la perception des corps par la vue et le tact réunis.

Dans cette perception, il y a, comme nous l'avons vu, une notion objective claire et manifeste. C'est celle du corps réel, étendu, figuré, impénétrable, mobile, visible sous l'effet de la lumière, c'est-à-dire coloré, ou doué d'un pouvoir réflecteur ou réfringent.

Il y a aussi des signes plus difficilement connus, mais discernables, ce sont les fantômes visuels, les sensations musculaires et cutanées.

Or, nous avons dit que l'on ne peut pas éliminer entièrement l'élément subjectif sans dénaturer le fait de connaissance.

Cela est évident quant à la perception actuelle. Cette perception dépend du signe même. Nous ne pouvons voir qu'autant que le fantôme existe devant notre rétine. Nous ne pouvons toucher qu'autant que nous éprouvons actuellement des sensations cutanées et musculaires. C'est par le signe que nous communiquons actuellement avec l'extérieur. C'est donc le signe qui atteste l'existence actuelle du corps, c'est dans le signe pour ainsi dire que se trouve l'affirmation implicite que le jugement dégagera plus tard.

La perception ayant cessé, et la notion du corps étant fixée dans notre mémoire, le signe ne l'abandonne pas ; il reste aussi fixé dans la mémoire; il y a une vision et un tact de souvenir, de même qu'il y a une vision et un tact d'imagination. On peut même croire, et il est très probablement vrai, que nous ne pouvons pas nous rappeler un corps ou un objet matériel sans qu'une espèce d'image visuelle ou tactile n'accompagne sa notion. Ce serait une application du grand principe de la scolastique : *Homo non intelligit sine phantasmate*, l'homme ne peut faire un acte d'intelligence sans le concours d'un fantôme ou d'un signe sensible. Cette loi semble générale. Elle s'applique même aux idées les plus immatérielles ; ces idées sont toujours jointes à un signe verbal, et presque toujours accompagnées d'une image métaphorique.

Il n'est donc pas possible d'éliminer entièrement le signe sensible de la perception des corps, tant que cette perception subsiste; il n'est même pas possible de l'éliminer entièrement du souvenir de l'objet ou de sa reproduction imaginative.

Mais ce qui est possible, c'est de distinguer, par abstraction, les éléments réellement objectifs qui sont manifestés par le signe, mais qui ne sont pas le signe lui-même, qui sont la traduction, le sens de l'élément sensible et non l'élément sensible lui-même.

Or nous avons déjà fait cette abstraction, lorsque nous avons analysé les éléments objectifs de la notion du corps réel. Quelques explications plus complètes sur ce point seront cependant très utiles.

Ce qui est sous le signe, c'est d'abord la substance, la réalité concrète, le corps lui-même.

C'est ensuite l'étendue et la forme à trois dimensions. Nous avons déjà montré la profonde distinction qui existe entre l'étendue à trois dimensions et les fantômes visuels ou sensations musculaires. Les sensations musculaires et les fantômes visuels sont les signes de l'étendue, signes qui accompagnent souvent, sinon toujours, l'étendue dans le souvenir et l'imagination. Là est la cause de l'erreur des sensualistes; toute leur philosophie se résume à prendre le signe pour la chose signifiée, l'étiquette du flacon pour son contenu.

L'étendue ne saurait être définie. C'est une notion primitive et simple. Tout le monde la comprend. Elle est perceptible d'une manière sensible au travers de nos sensations. Elle est l'objet d'une abstraction naturelle et spontanée.

Elle contient en puissance toute la géométrie, les rapports de distances et de directions, les trois dimensions, les figures de toutes espèces. Elle se conçoit sous l'aspect de volumes, de surfaces, de lignes, de points. On la conçoit comme qualité d'un corps ou comme relation entre deux corps.

L'étendue est l'étendue et pas autre chose.

Elle est divisible, mais elle n'est pas, comme l'ont voulu les cartésiens, la divisibilité même. Il y a des choses divisibles, telles que le temps, qui ne sont pas étendues. L'étendue est continue, mais elle n'est pas la continuité, le temps est aussi continu.

L'étendue existe simultanément et contient des parties multiples, mais elle n'est pas la multiplicité simultanée. Plusieurs sensations diverses existant à la fois ne forment pas une étendue.

On peut définir l'étendue, la continuité sous trois dimensions ;

mais cette triplicité de dimensions, c'est précisément la notion d'étendue.

Toute définition de l'étendue, qui ne contient pas de terme signifiant la notion même d'étendue, est fausse.

Toute définition de l'étendue, qui contient un terme signifiant la notion d'étendue, est une tautologie.

L'étendue et sa limite, la forme, telles sont les premières propriétés que la perception fécondée par l'abstraction révèle dans cet objet réel que nous nommons le corps.

Vient ensuite l'impénétrabilité. L'impénétrabilité, c'est la propriété qui fait qu'un corps en exclut un autre du lieu qu'il occupe. C'est la propriété générale dont la tangibilité est une application particulière, et la sensation de contact le signe. Nous n'éprouvons la sensation de contact que parce que le corps est tangible, c'est-à-dire résistant à la tentative d'entrer en lui, et il n'est tangible, que parce qu'il est impénétrable, c'est-à-dire exclusif d'un autre corps. Il n'exclut nos doigts que parce qu'il exclut tout autre corps. Il est obstacle, il empêche le mouvement, il a pour signe la sensation du mouvement empêché.

L'impénétrabilité se conçoit sans rapport avec notre organe. On conçoit que deux astres se rencontrent dans le ciel, sans qu'il y ait de spectateur, et qu'il doit alors y avoir choc, c'est-à-dire exclusion réciproque des deux volumes solides.

Sans doute, nous sommes parvenus à la notion d'impénétrabilité comme à celle d'étendue par nos sens ; sans doute, l'impénétrabilité se révèle au travers de signes sensibles, mais elle n'en est pas moins une propriété réelle du corps lui-même. Elle se définit intelligiblement par une formule très claire, où n'entre aucun élément sensible, l'exclusion mutuelle des lieux occupés.

Ici se pose la question de savoir si l'impénétrabilité est absolue ; si, quand l'expérience nous montre une pénétration mutuelle, il faut croire qu'il y a des pores vides dans les deux corps et que le plein reste plein, ou bien si l'impénétrabilité résulte de la constitution intime des corps ; si c'est une force résistante, qui émane de certains éléments inconnus, force qui pourrait être vaincue dans certaines circonstances ; si la substance intime des corps pourrait se rétrécir et se dilater réellement.

Nous avons annoncé d'avance que nous ne traiterions pas cette question. Nous considérons la matière au point de vue expérimental. Nous disons qu'un corps en exclut actuellement un autre de son lieu, ce qui est évident. Nous ne demandons pas pourquoi il l'exclut, ni si les éléments premiers possèdent les propriétés que possède l'ensemble.

Vient ensuite le mouvement, propriété réelle et objective, manifestée au moyen de signes subjectifs divers.

Le mouvement ou changement de situation par rapport à d'autres corps se conçoit encore clairement, sans aucun rapport nécessaire avec nos sens.

Le mouvement, qui est un phénomène, entraîne la conception de deux attributs des corps, la mobilité, c'est-à-dire la capacité d'être mus, et l'inertie, ou incapacité de se mouvoir ou de modifier son état de mouvement spontanément. L'inertie apparaît très évidemment dans notre perception des corps ; elle se manifeste par les sensations musculaires qu'elle cause, lorsque nous voulons mouvoir un corps ou arrêter un corps en mouvement. Mais il ne faut pas confondre l'inertie avec la pure passivité. L'inertie ne regarde que le mouvement local ; elle se concilie avec une puissance active et causale, en vertu de laquelle un corps peut en modifier un autre : l'existence d'une telle puissance est d'ailleurs évidente puisque le corps perçu modifie le sujet percevant et contribue à la formation des signes sensibles.

Reste la visibilité sous l'effet de la lumière. Cette propriété, objective comme les précédentes, est également primitive, quant à notre expérience ; mais elle en diffère en ce que, dans la connaissance vulgaire de la matière, elle ne peut être définie que par son rapport avec le fantôme lumineux et coloré qui nous désigne le corps. Cette propriété est précisement la puissance de produire, sous l'influence de la lumière, ce fantôme visuel.

Depuis que la science a déterminé la nature de la lumière, il est possible de donner de cette propriété une autre définition purement objective et dans laquelle nos organes n'entrent plus.

La visibilité sous l'effet de la lumière, c'est, scientifiquement parlant, la puissance de modifier de diverses manières le mouve-

ment d'ondulation qui se propage à travers l'éther impondérable.

Telles sont les propriétés primaires que contient la notion objective d'un corps. Ces propriétés ne constituent évidemment pas l'essence intime, ni la nature du corps tout entière. Un grand nombre d'autres propriétés pourront être découvertes par l'expérience.

L'abstraction et le raisonnement métaphysique agissant sur les propriétés expérimentales pourront scruter la nature des éléments premiers de la matière.

Mais les propriétés que nous avons citées sont celles qui résultent directement des premières expériences de la vision et du tact.

Que faut-il penser maintenant de la fameuse distinction de Reid, entre les propriétés absolues et les propriétés relatives de la matière?

Au point de vue où s'est placé Reid, elle est inexacte. Reid, en vertu de sa théorie des jugements spontanés, voulait que les corps fussent connus directement sans l'intermédiaire d'aucun signe sensible. Il nommait propriétés absolues les propriétés connues de cette manière; et propriétés relatives, celles qui évidemment avaient un rapport avec nos organes, comme la couleur.

Ainsi posée, la distinction était fausse; et cette erreur grave a contribué au triomphe du sensualisme sur la théorie primitive des philosophes écossais. Brown a pu démontrer victorieusement que nous arrivons à la connaissance de l'étendue au travers de nos sensations musculaires et cutanées. C'était le renversement complet de la doctrine de Reid. Seulement, ce n'était pas une excuse pour tomber dans un extrême opposé, pour confondre le signe et la chose signifiée, le moyen et le terme de la connaissance, et dire que l'étendue et la sensation musculaire sont une même chose. La vraie doctrine est celle que nous avons exposée, qui consiste à partir de la sensation, mais à aller au delà par l'interprétation résultant de notre activité psychique, suivant l'expression d'Helmholtz.

Si donc on entend par propriétés absolues, comme l'a fait Reid,

des propriétés qui n'ont aucun rapport avec les sens, il n'y a pas de propriétés absolues, ou du moins elles se réduisent aux propriétés métaphysiques, telles que la réalité, la contingence, etc.

La vraie distinction est celle que nous avons établie entre les propriétés réelles et objectives et les propriétés apparentes qui sont de simples signes subjectifs. La couleur réelle des corps appartient à la première classe, la couleur apparente de l'image à la seconde.

Maintenant parmi les propriétés objectives et réelles, y a-t-il lieu à établir des distinctions ?

Au point de vue scientifique, nous croyons qu'il n'y en a pas; si ce n'est qu'il existe des propriétés plus simples que les autres, et des propriétés complexes, qui en sont la combinaison. Mais tout ce qui appartient au corps, tout ce qui dure et subsiste avec lui, lui appartient d'une manière absolue.

Au point de vue métaphysique, il doit y avoir des propriétés essentielles dont les autres découlent, mais l'étude de ces propriétés, qui fait partie de celle de la nature intime de la matière, ne rentre pas dans notre cadre.

Au point de vue expérimental et vulgaire, il y a des propriétés directement intelligibles en elles-mêmes, telles que l'étendue, la forme, le mouvement et l'impénétrabilité, et d'autres qui ne peuvent être définies expérimentalement que par leurs rapports avec les signes, telles que les couleurs réelles. Mais nous avons vu que la science en expliquant, plus clairement la nature des signes, pouvait donner une définition de ces propriétés indépendante de nos organes. C'est ainsi que la couleur réelle est la propriété d'absorber certains rayons lumineux.

Nous n'attachons pas grande importance à ces distinctions. La distinction capitale est celle des éléments objectifs qui constituent la notion concrète, et des éléments subjectifs qui en sont le signe.

III

Nous pouvons maintenant expliquer clairement les rapports et les différences des deux perceptions que nous avons prises pour types ; perception des apparences et perception des corps.

Dans l'une comme dans l'autre il y a des éléments objectifs et des éléments subjectifs, et on passe du subjectif à l'objectif par une interprétation naturelle et qui, au moins par l'habitude, devient inconsciente.

Mais dans la perception des apparences l'interprétation se fait toujours par voie indirecte, en s'appuyant sur les connaissances acquises par la perception des corps. L'élément objectif est de plus très incomplet et très vague ; il consiste en la notion d'une cause située en un certain lieu et produisant le phénomène subjectif. L'élément subjectif au contraire est en général très apparent et très simple. Aussi le travail scientifique consiste-t-il presque uniquement à chercher à compléter les notions objectives.

Dans la perception des corps au contraire, l'interprétation est, ou du moins peut être, directe, et ne s'appuyer sur aucune autre expérience. La notion objective est celle d'un corps réel, étendu, figuré, impénétrable, mobile, et visible ; elle contient des éléments définis et multiples, intelligibles par eux-mêmes, sur lesquels la raison peut s'arrêter, et que l'abstraction peut décomposer.

Les éléments subjectifs sont multiples et s'effacent devant la notion objective. Aussi le travail scientifique est-il double. D'une part, nous cherchons à perfectionner la notion objective en étudiant les propriétés des corps ; c'est le but de la physique et de la chimie et des autres sciences qui s'occupent de la matière. D'autre part, nous revenons sur les signes subjectifs pour les distinguer et étudier le mécanisme de la connaissance. C'est le but de la théorie physiologique de la perception.

Tout confirme donc notre théorie.

Les deux perceptions sont distinctes.

La perception qui atteint la première la réalité objective, la vraie porte qui passe du moi au non-moi, c'est la perception des corps.

Cette perception consiste dans une interprétation naturelle et inconsciente des signes sensibles. C'est cette interprétation elle-même qui constitue l'observation externe, la vision et le tact.

L'objet qui se dégage directement de cette interprétation, le premier objet observé, c'est le corps réel, c'est la substance matérielle.

Les substances ne sont donc pas seulement l'objet, elles sont le premier objet de l'expérience externe.

Qui veut étudier le monde extérieur sans connaître les substances, trébuche au premier pas.

Qui ignore les substances ne saurait rien savoir du monde extérieur; ce monde n'est pour lui, comme dit Hamilton, que le phénomène de l'inconnu.

Mais, pour être logique, il doit renfermer dans cet inconnu la mécanique, la physique, la chimie, la science expérimentale tout entière. L'objet de ces sciences n'est en effet pas autre que ce monde composé de substances, et situé dans l'espace, que sa philosophie déclare inaccessible ou chimérique.

NOTE

RELATIVE A LA DISTINCTION PRÉCISE ENTRE LES DEUX ESPÈCES DE PERCEPTION

La distinction des deux espèces de perception est le fondement même de notre théorie ; nous ne saurions donc apporter trop de soin à la défendre contre les objections, surtout contre celles qui ont une apparence scientifique.

Or il en est une qui résulte de la substitution inopportune de la notion profonde des corps considérés comme des agrégats de molécules à la notion élémentaire selon laquelle ce sont des objets individuels tangibles.

Cette objection, qui semble exercer une grande action sur l'esprit de certains savants, peut être formulée ainsi qu'il suit :

Si nous considérons un corps comme un groupe de molécules vibrantes, ces molécules, qui constituent le corps, sont la cause de nos sensations tactiles. D'un autre côté, ces molécules nous sont inconnues, ou ne peuvent être connues que scientifiquement. Tout ce que nous connaissons primitivement par le tact, c'est la forme à trois dimensions du corps, c'est-à-dire le lieu où vibrent les molécules, c'est-à-dire encore le lieu où réside la cause de nos sensations tactiles.

Or, dans la perception du son et de la lumière, nous connaissons également le lieu où se trouve la cause inconnue de nos sensations.

Donc, les deux perceptions sont identiques ; dans l'une comme dans l'autre, la cause de nos sensations est inconnue ; le lieu où elle réside seul est connu. Les atomes pondérables des corps solides sont aussi imperceptibles que les molécules vibrantes de l'air ou les atomes de l'éther lumineux

Cette objection a une apparence plausible, mais la réponse peut être donnée moyennant un peu de réflexion.

Nous remarquerons, en premier lieu, que fût-il vrai que de part et d'autre on ne connût que le lieu d'une cause et non une réalité déterminée, il subsisterait une profonde différence entre les deux perceptions.

Dans la perception des apparences, l'élément subjectif, la sensation, est très clair et très évident ; ce sont les variétés frappantes du son et de la lumière.

Dans la perception des corps, l'élément subjectif, les sensations tactiles, les deux fantômes oculaires, est très peu apparent ; ou il est obscur en lui-même, ou il se confond avec la notion objective.

Cette distinction est évidente ; c'est un fait d'expérience.

Une conséquence immédiate peut en être tirée.

L'élément subjectif, la sensation visuelle ou auditive, la couleur apparente ou le son, étant très évident, peut être considéré comme le premier objet de connaissance, comme le *primum cognitum* dans la perception des apparences.

Il doit être considéré ainsi, car il est évident, et tousles savants admettent que le lieu où se trouve la cause n'est connu que par induction.

Ainsi, dans la perception des apparences, l'objet direct de la connaissance, le *primum cognitum*, c'est l'apparence elle-même. Le lieu où se trouve la cause n'est connu qu'indirectement et postérieurement.

Dans la perception des corps, quel est l'objet direct, le *primum cognitum?*

Ce ne sont point les sensations, puisqu'elles sont obscures et imperceptibles pour l'observateur vulgaire.

Ce ne sont point non plus, il faut en convenir, les atomes, les molécules vibrantes qui sont la cause efficace des sensations.

C'est quelque chose d'intermédiaire. Le *primum cognitum*, c'est le corps lui-même dans son ensemble. C'est, si l'on veut, le lieu où vibrent les molécules, le lieu où réside la cause des sensations. C'est ce lieu plein avec sa

forme tangible et ses dimensions, qui est directement connu, avant les sensations elles-mêmes qui le révèlent, et avant les molécules dont la vibration produit les sensations.

La distinction des deux perceptions subsiste tout entière. Dans l'une, on connaît d'abord la sensation, et ensuite le lieu où se trouve la cause. Dans l'autre, c'est le lieu plein qui est directement et primitivement connu.

Qu'est-ce maintenant que ce lieu plein, que cette forme tangible? En quoi consiste ce premier objet de l'expérience externe?

C'est, nous dit-on, au nom de la physique moléculaire, simplement le lieu où se meuvent les molécules vibrantes. C'est la limite idéale de leurs oscillations, signalée par la présence de sensations tactiles, lorsque la main approche du lieu où elles vibrent, et par les effets colorés apparents qui résultent de la rencontre du rayon lumineux avec ces molécules.

Admettons pour le moment cette définition. Nous remarquerons qu'elle s'applique à quelque chose d'objectif et de permanent. Cette limite, quand il s'agit d'un corps distinct de notre propre corps, n'est pas en nous, elle est au dehors. Lorsque différentes personnes touchent successivement le même corps, elles éprouvent la sensation tactile en présence de la même limite. Cette limite adhère aux molécules vibrantes, et non à celui qui les regarde ou qui les touche. Cette limite est durable ; elle subsiste tant que les molécules sont dans le même état. Elle ne subit, quant à la forme, aucune des variations que subit l'image colorée sous l'effet de la lumière ambiante ou des dispositions de l'organe visuel.

Mais ce n'est pas tout. Il y a encore entre les deux perceptions une autre différence. Nous avons dit que dans la perception des apparences, nous connaissons, indirectement il est vrai, et secondairement le lieu où se trouve la cause. Mais qu'est-ce que ce lieu? C'est une simple situation relativement à des corps déjà connus et placés dans l'espace. Nous rapportons nécessairement le lieu à des corps tangibles; sans cela, nous ne pourrions ni le connaître ni le définir.

En est-il de même du lieu plein où se meuvent les molécules qui constituent un corps déterminé tangible? Ce lieu plein est-il rapporté à des points de repère différents de lui-même! Nullement; ce que nous connaissons par la vue et le tact, ce sont les dimensions et la forme du corps lui-même, sans rapport avec les autres corps. Sans doute, nous connaissons en même temps la situation du corps par rapport aux autres corps et à nos organes. Mais cette situation est un élément tout à fait distinct de la forme tangible. Elle varie quand le corps se déplace, tandis que la forme tangible demeure la même.

Le lieu plein où se meuvent les molécules serait donc un véritable lieu absolu; ce serait un lieu qui subsisterait par lui-même, ou plutôt dont l'existence et la réalité ne s'appuieraient que sur ces molécules elles-mêmes. Ce lieu serait donc un attribut du groupe des molécules vibrantes. Il serait donc tout différent des autres lieux, et pour être exact, il faudrait changer son nom en l'appelant forme tangible.

En outre, ce lieu plein ou plutôt cette forme tangible, ne constitue pas toute la notion primitive du corps obtenue par le tact. Il y a un autre élé-

ment intimement uni au premier : c'est le poids ou la masse du corps. Manifesté habituellement par l'effet de la gravitation, cet élément consiste en réalité dans la capacité plus ou moins grande de recevoir ou de restituer de la force motrice, dans le besoin pour être mu d'une certaine manière, d'une force plus ou moins grande, et dans la propriété de produire par son propre mouvement, de plus ou moins grands effets. Cette propriété des corps est la somme totale des propriétés semblables des molécules. Elle fait également partie du *primum cognitum*.

Qu'est-ce donc enfin que cet objet direct de la perception des corps ?

C'est tout bonnement le corps lui-même, c'est-à-dire le groupe moléculaire vibrant considéré dans son ensemble, avec les propriétés qu'il possède à titre de groupe et dans l'état actuel de mouvement où sont les molécules.

Or ce groupe, c'est, suivant nos définitions, la substance même, le corps, substance collective et complexe.

Nous revenons donc toujours à la même distinction.

Dans les perceptions isolées des sens *hétérodidactes*, la vue et l'ouïe, l'objet direct, le *primum cognitum*, c'est une apparence subjective. Il s'y joint postérieurement, par une induction inconsciente, la connaissance du lieu où se trouve la cause, lieu déterminé par des points de repère tangibles.

Dans la perception *autodidacte* du tact seul ou du tact joint à la vue, l'objet direct, le *primum cognitum*, c'est un corps, une substance, un groupe déterminé de molécules.

On peut sans doute appeler cet objet le lieu où se trouve une cause de sensations, mais c'est un lieu connu absolument en lui-même, et non par son rapport avec des points de repère étrangers. La cause des sensations est également connue en elle-même, quant à sa forme d'ensemble et à sa masse. Elle n'est pas connue à titre de cause des sensations, puisque ces sensations elles-mêmes sont inconnues ou ne sont connues que postérieurement, elle est connue à titre de substance déterminée occupant l'espace et en excluant les autres substances semblables.

Ainsi disparaissent, par un examen attentif, les confusions que le défaut de méthode rend si aisées en présence de la multiplicité immense des phénomènes que la nature nous présente, et des causes qui les produisent. La solution des diverses objections nous ramène toujours au même point, en présence de cet être complexe, mais réel, concret et déterminé, que nous appelons un corps, une substance, matérielle, et qui est, saisi dans son ensemble et dans sa complexité, le premier objet de l'expérience, la première manifestation claire du non-moi réel à notre intelligence.

CHAPITRE IX

THÉORIE GÉNÉRALE DE LA PERCEPTION EXTÉRIEURE

Nous avons examiné trois types spéciaux de perception, celle du son, celle de la lumière et celle des corps solides accessibles.

Appuyés sur les résultats certains de ces trois analyses, nous pouvons essayer d'en tirer quelques principes généraux qui puissent être appliqués à la perception extérieure en général. Tout porte à croire en effet que la nature procède par voies générales et que, s'il y a de profondes différences, il y a aussi de grandes analogies entre nos différents sens.

Nous allons donc essayer de poser quelques principes généraux, extraits de l'étude que nous avons faite.

I

PRINCIPES GÉNÉRAUX

1[er] *Principe*. La perception extérieure consiste en général à interpréter certains signes sensibles, de manière à former des notions objectives correspondantes.

C'est le principe d'Helmholtz et celui de la scolastique.

Il résulte de ce principe que dans toute perception il y a un

élément subjectif et un élément objectif, et que le second est la traduction du premier.

2° *Principe*. Les sens ont deux fonctions, l'une consistant à avertir de la présence d'un objet, l'autre à percevoir distinctement cet objet.

Nous avons distingué le rôle particulier des trois sens intellectuels : l'ouïe, sens destiné à avertir; la vue, sens divinatoire; et le tact, sens vérificateur.

Cette distinction, conforme à la première vue du bon sens, peut être simplifiée et rendue plus générale et plus précise en disant que les sens ont deux fonctions, l'une d'avertir l'homme de la présence d'un corps ou d'un phénomène, l'autre de découvrir un objet cherché.

Dans certains cas, les sens nous surprennent, nous avertissent de ce qui se passe en dehors de nous. Dans d'autres cas ils servent d'instrument à l'intelligence qui cherche à connaître en détail le monde extérieur. En tant qu'ils avertissent, les sens nous posent des problèmes, en tant qu'ils perçoivent avec précision, les sens nous servent d'instruments pour résoudre les problèmes qu'ils ont posés. En d'autres termes, les sens ont deux fonctions ; l'une est de nous inviter à *chercher* les objets réels, l'autre de nous rendre possible de les *trouver*. Admirable mécanisme par lequel la nature elle-même nous apprend à marcher du connu à l'inconnu.

Dans la première fonction des sens, l'homme est primitivement passif, il est surpris par la sensation inattendue; mais il réagit immédiatement pour interpréter le signe.

Dans la seconde fonction des sens, l'homme est primitivement actif; il cherche la réalité; il se sert de ses sens pour atteindre un but; il le fait sans doute d'une manière inconsciente, guidé par la nature; néanmoins il expérimente réellement, il tâtonne, il essaye, il travaille à résoudre la question qui lui est posée.

Tous les sens, suivant les circonstances, peuvent remplir cette double fonction : néanmoins, ici commencent à se manifester les différences.

L'ouïe a pour fonction principale d'avertir.

Le tact a pour fonction principale de découvrir la réalité et de résoudre les problèmes posés par la vue.

La vue réunit ces deux fonctions.

L'odorat est aussi destiné à avertir, mais il sert encore à discerner les propriétés cachées des corps. Le goût avertit, mais seulement pour les fonctions de la vie animale ; son rôle intellectuel est de discerner certaines propriétés cachées qui distinguent les substances l'une de l'autre.

Ces deux fonctions des sens exigent des signes d'une nature particulière.

Pour avertir, il faut des signes clairs et apparents, tels que les sons et la lumière.

Pour servir d'instruments de perception, il faut des signes exacts, précis et très sûrs, tels que les signes du tact et les images visuelles perçues par le centre de la rétine.

3e *Principe*. Les éléments sensibles de la perception, étant de simples signes du monde extérieur, doivent être tels et localisés de telle manière qu'ils remplissent cette fonction le mieux possible.

C'est une application du principe général des causes finales, lequel, quelles qu'en soient les conséquences philosophiques, est généralement admis comme expérimentalement exact, et est admirablement vérifié dans le cas actuel.

C'est aussi l'idée scolastique de l'espèce impresse (*Species impressa*,) moyen et non objet de connaissance.

Or, de ce principe résultent plusieurs corollaires évidents.

1er *Corollaire*. — Les signes doivent, si cela est possible, être localisés en apparence à l'endroit même où se trouvent les objets qu'ils signifient. Si en effet les signes apparaissaient à un endroit éloigné de l'objet qu'ils signifient, il faudrait une induction pour passer de l'un à l'autre : ce serait du tempsperdu et une source d'illusions.

2e *Corollaire*. Les signes, qui sont clairs et apparents, doivent se confondre avec l'objet et s'incorporer en lui en apparence.

C'est encore une application du même principe. Les signes étant clairs et apparents par hypothèse ne peuvent disparaître. S'ils ne se confondaient pas avec l'objet, l'attention serait partagée ; l'esprit s'arrêterait sur le signe et ne percevrait pas l'objet signifié avec autant de précision et de sûreté.

Ce principe explique les deux faits que nous avons signalés dans le commencement de ce livre, le fait que les sons et la lumière nous apparaissent comme objectifs et non substantiels, et le fait que les couleurs apparentes adhèrent à l'objet vu et se confondent avec les couleurs réelles.

Dans le cas de la perception des apparences, l'élément subjectif, le son ou la lumière, se localise au lieu où nous croyons qu'est sa cause objective vague et inconnue, et se confond avec elle. De là résulte un être hybride, qui est objectif et qui n'est pas cependant un corps vu ou touché.

Dans le cas de la perception des corps réels, l'image visuelle s'applique sur le corps, et la couleur apparente semble lui appartenir.

3e *Corollaire*. Lorsqu'il est impossible que les signes soient localisés en apparence au même endroit que l'objet signifié et se confondent avec lui, ces signes, pour ne pas troubler la perception de l'objet, doivent être obscurs en eux-mêmes et s'effacer en présence de la notion de l'objet.

Cette impossibilité d'être transportés en apparence au même lieu que l'objet est particulière aux signes du tact, aux sensations musculaires, et aussi aux sensations des muscles de la tête et de l'œil, qui jouent un rôle important dans la vision.

L'impossibilité provient de ce que ces signes ont un double rôle ; ils doivent manifester à la fois le sujet et l'objet, afin de montrer leur relation locale avec précision.

En tant qu'ils manifestent le sujet, ils sont nécessairement localisés en apparence à l'intérieur ou à la surface de notre corps. Les nerfs dans lesquels ces signes sensibles sont produits, sont d'ailleurs ceux mêmes qui sont le siège de la douleur.

Ces signes, ne pouvant se transporter sur l'objet, puisqu'ils sont attachés au sujet, devront disparaître et s'effacer dans la percep-

tion de l'objet. Or, c'est là précisément ce que l'expérience vérifie.

Les sensations musculaires sous ce rapport présentent d'une manière très frappante le caractère de l'*espèce impresse*, du signe qui fait connaître sans être connu. Il suffit, pour s'en assurer, de palper un corps de forme complexe, et de répéter ensuite les mêmes mouvements des doigts à vide sans toucher l'objet. Aussitôt on sent très distinctement des sensations musculaires particulières dans l'intérieur des doigts et du poignet. Si l'on recommence l'opération en palpant l'objet lui-même, la sensation cutanée et la notion de l'objet touché se manifestent, et les sensations musculaires disparaissent comme absorbées par le fait de la perception. Elles disparaissent, mais en remplissant leur propre fonction, en manifestant la forme du corps.

On voit que les trois conséquences, que nous venons de déduire de notre troisième principe général, sont la complète explication des anomalies des notions primitives du bon sens. L'illusion qui transporte les couleurs apparentes au dehors, l'illusion qui nous fait croire à une perception directe sans signes interposés, et qui a été la base du système de Reid, sont le résultat naturel de cette localisation des signes au même lieu que les objets, et de cet évanouissement apparent des signes tactiles, double application du principe général que les signes doivent être disposés et localisés en apparence, le mieux possible, pour remplir leurs fonctions.

Telles sont les lois générales de la localisation des signes perceptifs.

Il faut maintenant que nous voyions comment s'accomplit cette localisation et cette interprétation des signes sensibles, et quels sont les moyens que la nature emploie pour former en nous et pour nous apprendre à traduire ce merveilleux langage des sens qui nous révèle la réalité objective.

II

ÉDUCATION PROGRESSIVE DES SENS.

Le premier principe que nous devons poser pour arriver à l'explication de la manière selon laquelle la nature apprend à l'homme à percevoir, c'est que cette éducation des sens est une véritable éducation, et qu'à ce titre elle est progressive.

C'est une loi générale de la nature humaine que l'homme ne sait rien avant de l'avoir appris. Les animaux peuvent faire instinctivement, dès leur enfance, certains actes qui semblent exiger un développement assez grand d'intelligence ; l'homme, jeté nu sur la terre, est obligé de tout apprendre, et de tout apprendre lentement et péniblement. En naissant, il ne sait qu'une chose, souffrir et pleurer ; de là, cette belle définition d'un grand naturaliste de l'antiquité : *Flens animal cæteris imperaturum* ; animal pleurant qui doit commander aux autres.

Nous ne devons donc pas nous étonner que l'homme, qui apprend à marcher, qui apprend à parler, doive aussi apprendre à voir, à toucher et à entendre, et qu'il ne puisse accomplir ces opérations si simples en apparence qu'après les avoir apprises par l'éducation.

L'expérience, du reste, a pleinement confirmé cette hypothèse si plausible. Lorsqu'on a opéré des aveugles-nés, on a reconnu que ces hommes, ayant les yeux sains et ouverts, recevant sur leur rétine les rayons lumineux et éprouvant les sensations visuelles, ne pouvaient pas voir les objets parce qu'ils ne savaient pas voir.

Citons, à ce sujet, une curieuse et mémorable expérience :

Cheselden avait opéré un garçon de treize ans, porteur de cataractes congénitales très opaques. Voici ce qu'il rapporte sur la manière dont ce garçon distinguait les formes : « Dans les « premiers temps, loin d'être en état d'apprécier les distances, il

« s'imaginait que tous les objets qu'il voyait touchaient ses yeux,
« de même que les objets sentis sont au contact de la peau. Ce
« qu'il aimait le mieux, c'était les objets lisses et réguliers (soit
« à cause de leur brillant, soit parce que l'analyse de leur impres-
« sion visuelle est plus simple et plus facile?) bien qu'il ne sût
« pas se faire une idée de leur forme, ni se rendre compte de ce
« qui lui plaisait dans un objet. Il ne se faisait pas d'idée de la
« forme des objets et ne les reconnaissait pas, quelles que fussent
« leurs différences de forme et de grandeur ; mais quand on lui
« désignait les objets qu'il avait reconnus d'abord à l'aide du
« toucher, il les considérait très attentivement, afin de les recon-
« naître plus tard. A cause du nombre considérable des choses
« qu'il avait à apprendre à la fois, il en oubliait beaucoup, et,
« comme il disait, il apprenait à connaître, et oubliait mille
« choses en un jour....... Ainsi, par exemple, après avoir
« souvent confondu le chien et le chat, il n'osa pas s'informer de
« nouveau à ce sujet; mais on le vit attraper le chat, qu'il re-
« connaissait par le toucher, puis, après l'avoir examiné attenti-
« vement, le relâcher en disant : « Va, minet, je te reconnaîtrai
« à l'avenir. » On crut d'abord qu'il n'avait pas tardé à compren-
« dre ce que représentaient des images qu'on lui montrait, mais
« on s'aperçut, par la suite, qu'on s'était trompé : il remarqua
« subitement que les tableaux représentent des corps solides ;
« jusque-là il ne les avait considérés que comme des plans cou-
« verts de différentes couleurs. Ce qui ajouta à sa surprise, c'est
« qu'il s'attendit alors à ce que les tableaux lui présentassent, au
« toucher, la même sensation que les objets représentés, et son
« étonnement fut extrême en remarquant que les parties, que les
« effets d'ombre et de lumière faisaient paraître rondes et inéga-
« les, semblaient unies à la main comme le reste. Il demandait
« quel était le sens qui le trompait, si c'était le toucher ou
« la vue.

« Lorsqu'on lui montra le portrait de son père dans un mé-
« daillon de la montre de sa mère, en lui disant ce que
« c'était, il en reconnut la ressemblance, mais il témoigna une
« grande surprise ; il demanda comment on avait pu représenter
« une figure si grande dans un espace si restreint, ajoutant que

« cela lui aurait paru tout aussi impossible que de mettre le con-
« tenu d'un boisseau dans une pinte [1]. »

Il y a donc une éducation progressive des sens, et nous devons mettre sur le compte de cette éducation tout ce qui peut être expliqué de cette manière. Il est en effet très présumable que, principalement en ce qui regarde l'homme, le nombre des éléments innés et spontanés, qui entrent dans sa connaissance, est aussi restreint que possible. La nature semble n'avoir fait par elle-même que l'indispensable et laisser à l'expérience instinctive qu'elle doit cependant toujours diriger, le soin de développer les germes quelle a déposés en nous.

Un second principe que nous pouvons admettre, parce qu'il est conforme au développement général de l'être humain, c'est que ce développement progressif doit se faire d'une manière simultanée relativement aux différents sens. L'homme n'apprend pas d'abord à toucher, puis à voir, puis à entendre. Tout grandit et se développe à la fois en lui.

Il est clair aussi, bien qu'au premier abord cela paraisse étrange, que la faculté d'interpréter les signes se développe en même temps que celle de les percevoir distinctement. Les aveugles-nés opérés voyaient un champ visuel parsemé de diverses couleurs, et n'apprenaient à discerner avec précision les contours des images qu'au fur et à mesure qu'ils apprenaient à discerner les objets figurés par les images. Nous avons vu également que la localisation des impressions de son et de lumière, qui finit par se confondre avec leur perception même, puisque nous voyons et que nous entendons les objets en dehors de nous, est un résultat d'une induction fondée sur la connaissance des corps réels et de leurs distances.

L'homme ne commence donc pas par apprendre par cœur l'alphabet des signes sensibles pour chercher plus tard à les traduire, pas plus que les enfants n'apprennent le son des mots avant d'en saisir le sens. Les deux opérations se font à la fois ; l'homme apprend à connaître les signes en les traduisant.

Cela est surtout vrai pour les signes du tact, pour ces signes

[1] Hemholtz, IIIe partie, § 28.

obscurs et insensibles, qui font connaître sans être connus. Evidemment nous ne connaissons pas tout d'abord la signification de toutes ces sensations si variées; c'est par l'exercice du tact que nous arrivons à les distinguer, ou plutôt à apprendre à nous en servir; car nous nous en servons sans les connaître. C'est donc en touchant les corps que nous apprenons à toucher intelligemment, à percevoir les formes par le tact. Or pour toucher réellement, il faut toucher un corps.

Le monde extérieur nous est donc absolument nécessaire pour l'exercice de nos propres sens. Nous ne pouvons faire notre propre éducation qu'en entrant en rapport avec des corps étrangers à nous. S'il n'existait pas de corps que nous pussions atteindre et palper, peut-être nos sensations musculaires nous donneraient-elles une idée vague de l'étendue et du mouvement; mais jamais dans ces sensations confuses nous ne trouverions l'idée de la précision des formes géométriques à trois dimensions, que nous fournissent les corps solides ; jamais nous n'apprendrions avec sûreté à discerner ces formes par les sensations obscures qui se produisent dans nos organes.

Les corps extérieurs sont donc le point d'appui nécessaire de l'éducation de nos sens, comme le sol est nécessaire pour marcher, comme la résistance de l'eau est nécessaire au rameur pour mouvoir un corps flottant.

Ainsi éducation progressive simultanée de tous nos sens, perception de plus en plus distincte, interprétation de plus en plus complète, localisation de plus en plus exacte de nos sensations représentatives du monde extérieur, développement de la connaissance des corps étrangers à nous coexistant et croissant avec le développement de nos facultés de connaître, telle paraît être, considérée d'une manière générale, la marche de la nature, telle est la grande loi du progrès qui nous amène de notre état d'ignorance rudimentaire à la pleine possession du langage de nos sens.

III

ROLE DE L'INDUCTION INCONSCIENTE, DE L'HABITUDE ET DE L'EXERCICE

Dans cette éducation progressive de nos sens, l'induction inconsciente ou l'association d'idées, ce procédé si général de notre nature, qui a été l'objet d'études toutes spéciales de nos jours, doit certainement jouer un très grand rôle.

Cette induction inconsciente consiste à lier un signe à un objet qui, dans les expériences précédentes, lui a été uni, de telle sorte, que le signe paraissant, nous croyions à la présence de l'objet.

Nous avons déjà reconnu des applications de cette méthode dans l'adaptation de nos fantômes visuels aux formes perçues par le tact, et dans l'adaptation à ces mêmes formes des sensations spéciales d'accommodation et de convergence.

L'habitude ayant joint un fantôme visuel à la forme en relief d'un objet connu, perçu par le tact, toutes les fois que ce fantôme se montre, c'est avec l'apparence du même relief et à la même distance ; il signifie le même objet.

L'habitude ayant montré les particularités de la sensation d'accommodation et du désaccord des fantômes visuels des deux yeux liés à la perception d'un certain relief et d'une certaine distance, toutes les fois que nous voyons paraître un fantôme visuel accompagné de ces particularités distinctes, nous le voyons avec ce relief et à cette distance.

Cette induction inconsciente est tout à fait différente de l'induction consciente et scientifique.

Les différences entre ces deux procédés sont frappantes.

L'induction scientifique tend à former des lois abstraites dans lesquelles les phénomènes se rangent.

L'induction inconsciente tend à donner un sens déterminé à des signes concrets et individuels.

L'induction scientifique est fondée sur le rapport de la cause à l'effet, ou tout au moins de l'antécédent au conséquent.

L'induction inconsciente se fonde sur le rapport du signe à la chose signifiée. Nous ne cherchons pas, dans le travail de l'éducation des sens, pourquoi tels phénomènes sont produits; nous cherchons ce que tels signes signifient. Ce n'est pas l'antécédent dans l'ordre des réalités, c'est le conséquent dans l'ordre intellectuel que nous cherchons.

Œuvre de la raison, résultat de la réflexion, l'induction scientifique cède facilement à la raison elle-même, quand il est prouvé que la loi déterminée est sujette à une exception ou a été mal établie.

Œuvre de la nature et de l'habitude, l'induction inconsciente s'impose comme une nécessité dont nous ne pouvons nous affranchir que par un travail contraire de l'habitude. Ce travail contraire est même impossible dans certains cas; il nous est impossible de ne pas voir une image derrière un miroir, bien que nous sachions qu'il n'y a aucun objet.

L'induction inconsciente est donc l'un des principaux moyens de l'éducation des sens.

Appliquée aux signes obscurs du tact, cette manière naturelle d'augmenter notre connaissance change encore de nature. Les signes sont si obscurs que nous ne pouvons pas établir de comparaison véritable entre des sensations musculaires imperceptibles et les formes tangibles que nous percevons. L'union entre le signe et la chose signifiée s'opère, non plus dans notre conscience, qui ne perçoit pas la sensation musculaire, mais dans le fond même de notre être; il s'établit un rapport direct entre la partie sensible et la partie intellectuelle de notre moi. Il se passe quelque chose de semblable à ce qui arrive lorsqu'un homme s'exerce à lancer un projectile sur un but donné. Il lui serait absolument impossible de mesurer par sa conscience le degré d'effort nécessaire pour que le projectile ait la vitesse convenable pour atteindre le but, et cependant il peut par sa volonté produire précisément ce degré d'effort. C'est par un procédé semblable qu'un joueur de billard dirige sa bille, appréciant par l'effet de l'habitude des différences de direction dont ses yeux-mêmes ne

pourraient constater l'existence ; c'est de la même manière encore qu'un joueur de violon place ses doigts dans l'exacte position nécessaire pour produire une note juste.

Dans la perception du tact, les notions claires de la forme touchée apparaissent au moment où l'ébranlement des nerfs produit des sensations musculaires obscures et inaperçues. Dans les faits résultant de l'exercice et de l'habitude que nous avons considérés, c'est la notion claire du but à atteindre qui produit, par l'intermédiaire de la volonté, un effort musculaire inconscient, exactement mesuré sur la distance de ce but. Ce sont donc des phénomènes réciproques et de nature semblable.

Aussi il nous semble qu'il vaudrait mieux, dans le cas des signes du tact, retirer à ce procédé le nom d'induction et lui substituer celui d'exercice et d'habitude. Quoi qu'il en soit, cette manière de lier les sensations aux notions est encore un des procédés naturels du développement de nos facultés de percevoir. Ce qu'il a de commun avec l'induction, c'est que, comme elle, il est comparatif. C'est toujours l'association par l'habitude de deux éléments, un signe sensible et une notion concrète.

IV

NÉCESSITÉ D'ÉLÉMENTS INNÉS

Mais si l'induction inconsciente, l'association par l'exercice et par l'habitude des sensations aux notions joue un grand rôle dans l'éducation progressive des sens, ce procédé cependant ne saurait à lui seul constituer l'interprétation générale des signes sensibles et produire la connaissance des corps.

Il faut, outre ce procédé comparatif, un autre ordre d'opérations. Il faut que la nature elle-même fournisse certains éléments, ou bien relie entre eux directement certains signes à certaines notions.

Il faut, en premier lieu, des organes aptes à éprouver les diverses sensations qui doivent servir de signes aux corps extérieurs.

Ces organes, ce n'est pas nous qui les avons créés, nous les tenons de la nature. On ne saurait attribuer la formation de ces organes à l'association de nos sensations. Ils préexistent évidemment à ces sensations. Ils sont innés.

Mais posséder des organes ne suffit pas, il faut encore savoir s'en servir d'une manière quelconque. Or, si l'habitude, l'exercice, l'association d'idées, l'induction inconsciente, peuvent contribuer à l'éducation d'un organe, elles ne peuvent pas commencer cette éducation. L'habitude suppose des actes répétés, elle suppose donc que nous sachions déjà agir d'une manière quelconque. L'induction inconsciente suppose l'établissement de comparaisons entre les signes et les notions ; elle suppose qu'à l'origine, certaines notions ont été unies à certains signes.

Les habitudes présupposent, à l'origine, des instincts.

Choisissons un exemple.

Pourquoi les fantômes visuels des deux yeux se confondent-ils quand les axes des yeux sont parallèles, ou convergent vers l'objet que ces fantômes représentent ?

C'est parce que sachant par le tact que l'objet est unique, nous avons pris l'habitude, quand les axes de nos yeux convergent sur lui, de ne voir qu'un seul objet, et de confondre en une seule notion les apparences produites par les points correspondants de la rétine.

Fort bien ! mais pourquoi les yeux se sont-ils habitués à se mouvoir de manière à conserver leurs axes parallèles ? Si les yeux se mouvaient au hasard, l'habitude ne s'établirait pas, il n'y aurait pas de points correspondants, Pour cet accord de mouvement des yeux, il faut un instinct primitif antérieur à l'habitude.

Second exemple. Nous avons dit que les fantômes visuels étaient interprétés par le tact. Mais comment les doigts qui touchent se dirigent-ils à l'origine vers l'objet que le fantôme visuel dépeint ? Pourquoi l'enfant étend-il les mains en avant quand un objet brillant paraît devant lui pour chercher à le

saisir ? Ce n'est pas en vertu d'une habitude qui ne saurait être encore contractée, c'est par l'effet de l'instinct.

Mais ce n'est pas tout. Nous avons reconnu la profonde distinction qui existe entre les éléments objectifs et les signes subjectifs dans la perception. Il y a deux séries qui se correspondent terme à terme, l'une comprenant les fantômes visuels, les sensations musculaires et cutanées, l'autre les corps solides extérieurs et leur forme à trois dimensions.

Or, à elle seule, l'association d'idées, l'induction inconsciente est parfaitement incapable de franchir la barrière qui sépare l'objectif du subjectif.

Comme procédé d'interprétation, elle se réduit en effet à une espèce de règle de trois ainsi formulée.

Tel signe A, dans plusieurs circonstances, a signifié telle notion B.

Donc A paraissant, B doit exister.

Elle suppose donc toujours la connaissance antérieure d'une notion qui a été déjà comparée à un signe.

Elle ne peut pas créer les premières notions objectives.

Il faut donc nécessairement qu'il y ait, à l'origine, une première interprétation spontanée et naturelle de certains signes sensibles ; il faut qu'il y ait certaines notions suggérées par la nature elle-même, qui puissent ensuite, par leur combinaison, engendrer des notions nouvelles qui s'adapteront par induction à des signes nouveaux.

La nature doit donc fournir trois choses, des organes réels, des instincts primitifs devant créer les habitudes, et certaines notions, traduction des signes les plus simples, devant servir de clé pour l'interprétation de tous les signes.

Sans ces trois éléments innés, l'éducation des sens, par l'exercice, l'habitude et l'induction inconsciente seraient impossibles.

Mais on peut supposer que les instincts primitifs et les notions objectives primitives sont très simples et très peu nombreux. On peut attribuer à l'expérience instinctive et à l'induction inconsciente tout ce qui peut s'expliquer par une comparaison entre les signes et les choses signifiées. On peut ainsi restreindre à

son minimum l'action directe de la nature; mais on ne peut pas la supprimer.

Jetons maintenant un coup d'œil sur les conditions primitives posées par la nature, et sur le développement graduel et simultané de notre connaissance du monde extérieur, et de nos facultés perceptives.

CHAPITRE X

THÉORIE GÉNÉRALE DE LA PERCEPTION (SUITE)

Nous avons dit que la nature devait fournir à l'homme trois choses antérieures à toute expérience et à toute habitude contractée : les organes convenablement disposés, les instincts pour en guider l'usage, et l'interprétation spontanée de quelques signes primitifs. Examinons successivement chacun de ces éléments.

LES ORGANES

Nous n'entreprendrons pas la description détaillée des organes de la perception. Tout le monde connaît la perfection merveilleuse des organes de la vue et de l'ouïe.

Tout le monde connaît la rétine, cette surface concave, sensible à la manière d'une plaque photographique, et munie d'une lunette vivante qui s'adapte d'elle-même aux distances. Tout le monde connaît cet instrument de musique vivant qui, placé dans notre oreille, répète à la fois en les distinguant et en les comparant les sons les plus divers. Les organes du tact ne sont pas moins dignes d'admiration. L'homme est né géomètre; il possède pour mesurer le monde trois incomparables compas : la main d'abord qui est un véritable compas sphérique à cinq branches, munies chacune, sauf le pouce, de trois articulations, tandis que l'en-

semble est monté sur un appareil à double rotation. C'est un merveilleux instrument pour déterminer par un contact mobile et multiple à la fois la forme d'un corps de petite dimension; c'est un compas vivant qui atteste lui-même par des sensations internes la position relative de ses différentes branches. Pour les objets plus grands, nous possédons un second compas également articulé, celui des bras; enfin quand il s'agit de distances plus grandes, ce sont nos pas, ouverture d'un troisième compas vivant qui nous servent de mesure.

Je ne m'arrêterai pas à décrire ces organes, mais je ferai remarquer une disposition singulièrement utile pour permettre aux signes perceptifs d'être localisés conformément aux règles que nous avons énoncées.

Il y a deux systèmes de nerfs servant à la perception. L'un, le système des nerfs tactiles est le siège des sensations cutanées, des sensations musculaires et de celles qui signalent le mouvement de la tête et de l'œil. Ce système de nerfs est destiné à nous manifester à nous-même la situation relative et les mouvements de toutes les parties de notre corps; il est le signe propre du moi. En même temps, ces nerfs servent à nous faire connaître la position des corps étrangers par rapport à notre corps. Les sensations musculaires produisent ce résultat en s'unissant soit aux sensations cutanées, soit aux fantômes visuels. Les sensations musculaires indiquent les mouvements propres de notre corps, tandis que les sensations cutanées et le déplacement apparent des fantômes, causé par le glissement réel des pinceaux lumineux sur la rétine, indiquent le mouvement relatif des corps extérieurs par rapport à nos organes.

Ce premier système de nerfs, est le siège de sensations obscures par elles-mêmes et qui, suivant la loi que nous avons énoncée, s'évanouissent en apparence pour laisser paraître seul l'objet extérieur.

Le second système comprend les organes spéciaux des quatre autres sens. Dans ces appareils se produisent des sensations spéciales également irréductibles entre elles et très frappantes, sons, couleurs, odeurs, saveurs. Ces sensations sont les signes clairs et apparents qui servent à nous avertir de la présence des corps.

La nature a rendu les nerfs du second système indépendants de ceux du premier et insensibles par eux-mêmes à la douleur; les nerfs spéciaux de ces quatre sens ne produisent que des signes de ce qui est en dehors de nous. Il résulte de cette disposition que ces signes sont par leur nature indépendants en apparence du moi, et par conséquent transportables au dehors par l'induction et l'habitude. Le système des sensations tactiles est le signe du moi, les systèmes indépendants des autres sensations peuvent devenir les signes du non-moi. Aussi, quand plus tard l'induction et l'habitude auront transporté ces signes au dehors, nous contemplerons les couleurs, nous entendrons les sons, sans penser à nous-mêmes.

Quand la cause lumineuse ou sonore est intense, nous éprouvons une douleur qui nous force à nous replier sur nous-mêmes, mais cette douleur ne vient pas des nerfs optiques et auditifs, elle vient de petits nerfs tactiles qui entourent les troncs nerveux spéciaux et pénètrent dans leur intérieur. Aussi, tandis que le son et la couleur nous paraissent toujours au dehors, la douleur produite par l'éblouissement ou par les sons perçants se sent intérieurement dans l'organe, chacun de ces effets correspondant à des filaments nerveux distincts[1].

C'est ainsi que la nature prépare et rend possible, par la disposition anatomique de nos organes, la formation des habitudes qui devront rendre le langage des sens si aisément intelligible.

LES INSTINCTS

Après avoir muni l'homme d'organes, la nature l'a également pourvu des instincts nécessaires pour s'en servir.

Le premier de ces instincts est précisément celui qui nous porte à associer les idées et les sensations entre elles. Puisqu'il s'agit d'un travail inconscient, d'un développement naturel de notre connaissance, l'induction qui unit des signes semblables à

[1] Helmholtz, IIe partie, § 17, p. 274 et 272.

des notions semblables ne repose pas sur un principe métaphysique réflexe, mais sur un principe instinctif qui nous porte à croire que les signes semblables correspondent à des notions semblables.

L'induction inconsciente qui unit les signes aux notions n'est point en effet une simple association d'images dont l'une révèle l'autre, elle contient une croyance, une espèce de jugement. Quand nous voyons un signe, nous croyons instinctivement que la chose qui lui est associée se trouve présente. C'est une croyance instinctive, c'est une loi innée de notre intelligence.

Un second instinct également inné, c'est l'instinct de recherche, la curiosité qui nous pousse à chercher la réalité sous les signes. C'est un instinct intellectuel de même nature que ceux qui portent l'enfant à chercher sa nourriture, à fermer les paupières quand une lumière éblouissante se manifeste.

Un troisième instinct inné qui semble nécessaire pour expliquer l'éducation de nos sens, c'est celui que nous pouvons appeler l'instinct d'unité ou l'instinct d'adaptation.

Nous croyons instinctivement que nos différents organes sensitifs sont destinés à interpréter une même réalité. Nous cherchons à interpréter nos sens l'un par l'autre, nous unissons la vue au tact, bien que la sensation brute et non interprétée de la vue, c'est-à-dire une surface colorée plate, et la forme tangible obscure et invisible ne semblent avoir aucun rapport.

Peut-être est-ce à un instinct inné d'adaptation de ce genre qu'il faut attribuer le parallélisme naturel des axes des deux yeux, que l'on peut observer chez les plus petits enfants, bien avant qu'ils aient pu acquérir l'habitude de fixer des points déterminés.

NOTIONS OBJECTIVES PRIMITIVES

Mais les instincts ne suffisent pas encore. Il y a en effet dans l'éducation des sens un passage nécessaire du dedans au dehors, du subjectif à l'objectif, de la sensation à la notion, que ni l'ins-

tinct aveugle, ni l'induction comparative ne peuvent accomplir.

L'instinct nous pousse à chercher dans un certain sens, il ne nous fait pas trouver. L'induction inconsciente, fruit elle-même de l'instinct, nous porte à grouper, à associer entre elles certaines idées, elle ne crée pas de notions nouvelles.

Or, les notions objectives des corps étant tout à fait distinctes des éléments sensibles, les signes et le sens des signes formant deux séries irréductibles l'une à l'autre, il faut nécessairement, puisqu'en fait l'interprétation se produit, puisque les signes nous représentent des réalités objectives, puisqu'au travers de nos sensations, nous voyons et nous touchons des corps, il faut nécessairement, dis-je, que ce passage ait eu lieu quelque part. Cela doit être certain, même pour celui qui croirait que la perception des corps est une illusion. Comme en effet cette illusion de l'objectif se développerait certainement par l'expérience et par l'induction inconsciente, il faudrait toujours un point où l'illusion aurait commencé.

Nous ne croyons pas avec Reid que chaque notion des corps soit l'effet d'un jugement spontané, ni avec M. Taine qu'elle soit l'effet d'une hallucination ; nous croyons que les notions vulgaires des corps sont dérivées, complexes, produites en grande partie par l'expérience et l'induction; mais il est évident qu'à l'origine il a fallu soit une traduction véridique et spontanée d'un signe, soit une première illusion, source de toutes les autres.

En quoi consisteront ces premières notions, ces interprétations primitives, source de toutes les autres?

Il nous semble qu'il est facile d'en déterminer quelques-unes. Le tact étant le sens fondamental de la réalité, le sens autodidacte qui s'interprète lui-même et qui interprète les autres, c'est par le tact que nous passons du subjectif à l'objectif ; c'est donc dans l'interprétation des signes du tact que doivent se trouver principalement ces premières notions.

D'autre part, les signes de même nature se confondent à l'origine, et ne peuvent être discernés que postérieurement. Il semble donc que nous devons trouver les signes primitifs dans l'interprétation des sensations cutanées et des sensations musculaires

considérées d'une manière générale comme ne formant que deux types de sensations.

Or la sensation cutanée a pour interprétation la notion de contact, c'est-à-dire la notion de deux corps réels, notre corps et un corps étranger (ou bien deux parties de notre corps), contigus et en relation intime. Dualité, réalité, contiguïté, rapport intime, tout cela est contenu dans la notion de contact.

Les sensations musculaires sont de diverses sortes; les unes se manifestent quand le corps est en repos, les autres quand il se meut, d'autres quand il commence à se mouvoir, d'autres quand son mouvement est arrêté volontairement, d'autres quand il est arrêté par un obstacle extérieur, d'autres quand il est arrêté par l'extension complète de l'organe.

Ces diverses sensations se traduisent par les idées d'étendue, de repos, de mouvement, d'obstacle ou d'impénétrabilité.

Ici nous pouvons admettre en la modifiant, la formule de Stuart Mill : « La sensation de mouvement non empêché constitue notre « notion d'espace libre, la sensation de mouvement empêché, notre notion d'espace plein. »

Seulement au lieu de *constitue* nous dirons *signifie* ou *est traduite naturellement par*.

Nous éviterons ainsi l'absurdité d'identifier la sensation elle-même au mouvement et à l'étendue; mais nous reconnaîtrons que ces sensations sont liées aux notions d'étendue, de mouvement, et d'impénétrabilité, comme le signe à la chose signifiée.

Or, ces premières interprétations sont spontanées et naturelles. L'expérience ne peut les produire. Précisément parce que nous ne pouvons connaître expérimentalement l'étendue réelle que par nos sensations musculaires, aucune expérience ne peut nous permettre de comparer l'étendue à la sensation. Le passage est donc spontané. La sensation musculaire serait l'espèce impresse, (*species impressa*) et l'idée d'une étendue vide ou pleine la notion extraite du signe traduit, l'espèce expresse (*species expressa*).

Il nous semble également que la traduction des sensations cutanées est originale et spéciale; à la différence des sensations musculaires qui ne donnent qu'une notion vague d'étendue, les sensations cutanées traduites par l'intelligence marquent le

point précis du passage du moi au non-moi; elles sont le commencement de la connaissance précise de la forme géométrique.

Tel est donc le passage mystérieux du dedans au dehors, le pont par lequel nous atteignons le monde extérieur. Nous éprouvons des sensations qui en elles-mêmes et en tant que sensations, ne contiennent pas les idées d'étendue, de corps, d'impénétrabilité, mais ces sensations sont des signes que notre intelligence interprète ; elles forment comme un vocabulaire primitif, que la nature elle-même traduit, et par le moyen duquel nous nous trouvons transportés dans le monde objectif.

Nous pourrions maintenant chercher quel est le nombre exact des signes ainsi traduits sans aucun recours à l'expérience, des mots primitifs du vocabulaire qui sert à traduire la langue des sensations en celle des notions. Nous pourrions aussi nous demander s'il n'existe pas quelques signes pareils dans la perception visuelle, et si, bien que ne pouvant s'interpréter complètement lui-même sans le tact, le sens de la vue ne contient pas déjà un commencement de passage du subjectif à l'objectif.

Mais nous ne nous arrêterons pas à ces questions qui sont difficiles, et qui ne changent rien à l'ensemble de la théorie. Nous nous contenterons de dire qu'il existe des notions primitives qui naissent naturellement en nous en présence de certains signes primitifs, qu'il y a une interprétation spontanée et naturelle, et antérieure à toute expérience même instinctive, de certains signes sensibles.

Nous ajouterons qu'il est probable que ces signes sont peu nombreux, et qu'ici comme ailleurs, la nature n'a fourni que le minimum nécessaire d'éléments innés et a laissé à l'activité de l'intelligence le soin de les développer.

Ici cependant se présente une assez grave difficulté. Comment, avec un si petit nombre d'éléments, pouvons-nous arriver à percevoir des formes d'objets très variés et très complexes ?

La question est toute différente de celle que nous avons traitée plus haut, à savoir de l'interprétation des signes visuels par les perceptions du tact. Nous avions alors deux séries, l'une de notions tactiles, l'autre d'images visuelles, qui devaient être unies ensemble ; l'induction inconsciente comparative suffisait : *telle*

notion, *tel* signe ; cette seule règle rendait compte de l'interprétation. Les notions du tact formaient comme un dictionnaire complet dans lequel nous pouvions chercher le sens des images.

Maintenant il en est autrement. Le tact s'interprétant par lui-même, il faut que nous apprenions à la fois à distinguer les signes et à découvrir leurs sens. La vue ne peut donner qu'un secours imparfait ; ses signes non encore interprétés par le tact sont incomplets et équivoques.

Comment donc l'homme, qui est supposé ignorer son propre corps, la situation respective de ses organes, et n'être en possession que de la traduction de quelques signes primitifs et généraux, pourra-t-il apprendre à se servir de ses organes de tact, de manière à déterminer exactement la forme d'un corps quelconque ?

Comment, au fur et à mesure qu'il avancera, pourra-t-il créer des notions nouvelles de forme et les unir à des sensations obscures de tact, qu'il commencera à discerner d'autres sensations analogues ?

Nous comprendrons la possibilité d'une telle interprétation, si nous la comparons à la solution d'un problème du même genre qui a été opérée de nos jours par l'intelligence humaine.

L'interprétation des hiéroglyphes égyptiens et celle des caractères cunéiformes n'ont exigé comme point de départ que la connaissance comparative d'un petit nombre de ces signes jusqu'alors inconnus et du sens de ces signes. Il a suffi à Champollion d'une inscription en trois langues pour découvrir la clef des caractères Egyptiens. Au moyen de ces premiers renseignements il a découvert d'une part le sens des inscriptions, et d'autre part la valeur des signes.

C'est précisément le problème que la nature nous présente. Avec quelques signes sensibles primitifs naturellement traduits, nous devons découvrir d'une part la forme des corps extérieurs, et d'autre part en même temps, la signification des diverses sensations musculaires qui correspondent aux attitudes et aux mouvements de nos organes.

Nous avons d'ailleurs à notre disposition un même moyen de recherche et de contrôle. Bien que le sens des inscriptions hiéro-

glyphiques fût inconnu, celui qui les étudiait savait que ce sens devait être suivi et raisonnable. Il pouvait donc deviner d'après le sens d'une partie des mots d'une phrase, le sens de la phrase entière, et acquérir ainsi un moyen au moins hypothétique d'interpréter de nouveaux signes. Il trouvait un contrôle de son interprétation dans le fait que l'ensemble de sa traduction avait un sens cohérent et raisonnable, que le sens supposé des inscriptions diverses attribuées à la même époque s'accordait.

Or l'homme, dans son travail instinctif et inconscient pour apprendre à se servir des organes du tact, a un secours semblable. Les formes réelles et tangibles des corps sont soumises aux lois de la géométrie ; il découvre ces lois par sa raison au fur et à mesure qu'il entre en possession de la notion des formes. Ces lois géométriques ne permettent l'existence que de certaines formes, et par conséquent de certains systèmes de sensations musculaires. Elles rendent possible de suppléer et de deviner certaines portions non encore observées, d'après les formes connues du reste du corps. Ainsi, après avoir palpé le dessus d'un corps, nous savons qu'il doit y avoir un dessous, et tout naturellement nous plaçons nos organes de manière à le trouver. Un corps sphérique, tourné de toutes manières, permet, une fois qu'il est connu, d'interpréter un vaste nombre de sensations musculaires très variées.

La nature a sans doute posé à l'homme un difficile problème, celui d'arriver à la connaissance du monde par l'interprétation d'un petit nombre de signes, en marchant du simple au compliqué. Mais elle l'a elle-même dirigé dans sa recherche.

Elle lui a mis en effet sous les yeux des signes clairs en eux-mêmes, mais équivoques et insuffisants, les fantômes visuels. La curiosité naturelle de l'homme le porte à chercher ce que signifient ces apparences.

Pour le faire, il a à sa disposition les organes du tact, dont les signes obscurs en eux-mêmes sont infaillibles dans leur interprétation. Il est donc porté à user de ses organes, à palper ce qu'il voit, à faire un nombre immense d'expériences instinctives. Au milieu de ces expériences répétées, les notions claires des formes se dégagent des signes obscurs du tact, et en connaissant les

corps qui sont l'objet de son étude inconsciente, il acquiert graduellement la faculté d'user intelligemment de ses organes et la possession du sens des signes tactiles.

Nous venons de parcourir les conditions primitives nécessaires de l'éducation des sens. Nous les avons restreintes autant que possible ; nous avons fait aussi large que possible la part de l'expérience instinctive et de l'induction inconsciente.

Nous l'avons faite plus large que la science expérimentale ne l'exige, car il n'est pas probable que jamais on puisse vérifier par les faits le travail de l'expérience inconsciente, jusqu'à approcher des premiers signes spontanément traduits que nous avons énumérés. On a pu expérimenter le commencement de l'usage de la vue chez un aveugle instruit, adulte, et sachant user de sa raison. On ne peut pas espérer faire de même pour l'usage du tact ; car l'usage du tact, sens des réalités, est nécessaire pour le développement de la raison.

Pour passer des sensations à la connaissance des corps, pour entreprendre ce voyage du moi au non-moi, du connu à l'inconnu, il faut absolument certains éléments fournis par la nature. Pour cette traversée, il faut un vaisseau, ce sont les organes ; il faut une boussole, ce sont les instincts ; il faut un point d'appui extérieur, des rames ou une roue qui frappent l'eau, ce sont les notions premières fournies par la nature ; il faut enfin un moteur, c'est cette activité psychique dont parle Helmholtz, qui traduit les sensations en notions.

Jetons maintenant un coup d'œil sur les phases de ce voyage de l'homme à la découverte du monde extérieur.

II

Considérons un enfant au berceau, à l'âge où il commence à discerner les images colorées et les sons, même avant que sa raison ne semble être éveillée.

Quel est son état de conscience, pour parler la langue des sensualistes ? Qu'éprouve-t-il ?

Il éprouve une vague sensation musculaire générale, qui se confond avec le sentiment de son existence ; mais il ne connaît pas la forme de son corps et de ses organes. Il a peut-être le rudiment de la notion d'étendue, le signe sensible ayant déjà commencé à être vaguement interprété.

Il entend des sons, il sent des odeurs, mais il ne sait pas d'où viennent ces impressions qu'il éprouve. Il voit passer devant ses yeux des fantômes colorés, mais il ne sait à quelle distance ils se trouvent, ni quels corps ces apparences signifient.

Qu'est-ce donc que cet enfant ?

C'est un philosophe sensualiste, exactement conforme à la définition de Hamilton et de Stuart Mill.

Il éprouve des phénomènes qui sont des *phénomènes de l'inconnu* suivant l'expression de Hamilton.

Si un corps étranger vient à le choquer, si une ombre ou une lumière vient passer sur ses yeux, si un son retentit à son oreille, le corps qui produit ces effets est certainement pour lui la *cause inconnue de ses sensations.*

Il est donc parfaitement conforme à la doctrine moderne ; il n'a encore acquis aucunde ces préjugés métaphysiques sur l'existence des corps dont les hommes adultes sont infectés par l'effet de la tradition.

Son ignorance du monde extérieur, son impuissance à atteindre l'objectif, a même sur celle de nos philosophes un très grand avantage ; elle est naïve, elle est simple, elle ne s'exprime pas sous la lourde forme de dissertations. Entre cet enfant et les philosophes sensualistes modernes, il y a la différence qui existe entre l'enfance véritable et le retour à l'enfance après avoir passé par l'âge adulte ; tout le monde comprend combien le second état est moins gracieux que le premier.

Malheureusement cet heureux état, si conforme à la vérité philosophique, ne durera pas longtemps.

La perception du tact ne tardera pas à changer son état de conscience. Parmi les images qui passent devant ses yeux, il en est une qui lui devient familière et qui s'unit bientôt à un contact

plein de douceur. C'est la figure de sa mère qui vient l'embrasser. Sans doute pendant les premiers temps, il n'éprouvera encore que des sensations subjectives ; ce seront les caresses de l'inconnu. Mais qui doute qu'au bout d'un certain temps, il ne se dégage de toutes ces sensations l'idée d'un être réel, d'un corps vivant, d'une personne, tout à fait distincte des vagues apparences qui jusqu'alors flottaient mollement autour de son âme enfantine. Quand ce moment sera venu, quand l'aspect coloré de cette figure animée sera devenu pour lui le signe de la présence d'un être chéri ; quand, suivant l'expression de Virgile, il saura montrer par son sourire qu'il reconnaît sa mère,

Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem,

alors il aura cessé d'être sensualiste, il connaîtra une chose et une personne, il connaîtra une substance, il commencera au milieu des caresses et des baisers de sa mère à être initié à la métaphysique.

Suivons-le maintenant dans son étude du monde lorsque, ses facultés ayant crû, il peut agir d'une manière plus personnelle. Vous le verrez exercer activement ses doigts, toucher tous les objets qui l'entourent, agiter et tourner en tous sens les jouets qui lui ont été donnés. Vous le verrez en même temps fixer ses yeux sur l'objet qu'il touche, suivre les variations du fantôme visuel à mesure que cet objet se présente par ses diverses faces, se rapproche ou s'éloigne. Si l'objet, de plus, est sonore, s'il est composé de parties qui puissent se choquer, l'enfant répétera l'expérience du son, en la joignant à celle du tact et de la vue.

Que fait cet enfant, qui semble ne faire que jouer, et qui croit lui-même ne faire que jouer ?

Il acquiert en ce moment les notions les plus importantes ; il apprend à se servir de ses sens ; il fixe par l'habitude les signes sensibles sur les notions qu'ils signifient ; il apprend la géométrie ; il commence à marcher à la découverte du monde extérieur. Ce qu'il apprend dans ces premières études, sous la direction de la nature, est plus difficile et plus important que les huit livres d'Euclide qu'il apprendra plus tard. L'abîme, qu'il franchit en passant du dedans au dehors, en atteignant la réalité objective, est un plus

grand obstacle que l'Océan qui séparait Colomb du nouveau monde deviné par son génie.

Examinons en effet en détail cette opération.

C'est l'union et l'accord des perceptions distinctes du tact, de la vue et de l'ouïe.

Mais cet accord ne se fait et ne peut se faire que sur un objet extérieur.

Intérieurement, subjectivement, les sensations sont diverses et irréductibles.

Il faut donc que l'enfant ait la connaissance de l'objet extérieur. Cette connaissance, il ne peut l'acquérir au commencement que par une traduction spontanée de la nature. Au point où ses doigts touchent et serrent l'objet, il sent le non-moi, il traduit sa sensation cutanée et musculaire en la notion d'un obstacle étendu et impénétrable.

Puis, poussé par les instincts que nous avons énumérés, par l'instinct de curiosité, qui l'invite à chercher la réalité, par l'instinct d'adaptation, qui l'avertit que ses sens doivent s'accorder pour la lui faire connaître, il cherche, il palpe, il regarde, et bientôt la forme géométrique se manifeste à lui. Cette forme s'attache d'une part aux sensations tactiles, mais en les effaçant et en les faisant disparaître; d'autre part au fantôme visuel, mais en l'absorbant en elle et en s'en revêtant.

Ensuite, le troisième instinct, celui de l'association d'idées entre en jeu; en vertu de ce puissant principe inné qui établit la cohésion entre les idées et les sensations, les notions qu'il a acquises se fixent, et s'agglutinent les unes aux autres.

Il acquiert ainsi à la fois :

La notion des formes géométriques;

La notion d'une réalité externe, d'un non-moi distinct de son propre corps;

La possession inconsciente des signes tactiles, des sensations musculaires obscures qui manifestent ces notions;

L'intelligence des signes visuels, des fantômes colorés qui vont se fixer par l'association des idées sur la forme géométrique tangible;

Enfin l'intelligence des signes auditifs, des sons qui révèlent

les mouvements et les chocs ; signes qui, par la même association d'idées, vont se placer en apparence à l'endroit où se passe le phénomène qui en est la cause.

Mais outre ces connaissances si importantes, notre expérimentateur novice apprend encore à s'orienter dans l'espace.

Que la notion même de l'espace soit innée ou acquise, peu importe; ce que l'expérience seule semble pouvoir apprendre, c'est la situation relative des différents corps, et celle des différentes parties du corps humain.

Nous ne connaissons, même à l'état adulte, que très imparfaitement la situation de notre cerveau, comme celle de tous nos organes internes. Nous ne connaissons de notre corps que le dehors, et nous ne connaissons bien que les parties que nous pouvons voir et toucher.

Il est donc naturel de supposer que le point de départ de toute notre connaissance des lieux distincts de l'espace, que la véritable origine des coordonnées, à partir de laquelle nous plaçons tous les objets perceptibles, n'est pas au dedans de nous. Elle doit se trouver devant nous, à la place où, naturellement et sans effort, nous pouvons réunir nos deux mains pour palper un objet réel, et en même temps le fixer avec nos yeux. C'est à partir de ce point de l'espace, dont nous acquérons directement la connaissance par la première traduction de nos sensations cutanées, que l'enfant, qui nous sert d'exemple peut aller à la découverte dans différentes directions, mesurant les distances par des sensations musculaires dont il apprend graduellement le sens. Il rapporte d'ailleurs les objets tout naturellement à trois axes passant par le point primitif, à savoir : la verticale de ce point, la ligne horizontale dirigée vers le milieu de son corps et la ligne horizontale transversale. Il pourra mesurer aussi l'objet qui est devant lui, puis d'autres objets, et dès qu'il sera capable de marcher, faire instinctivement l'estimation des distances. En même temps, les fantômes visuels, dont la grandeur angulaire ne cesse de varier en raison même des déplacements mutuels de ses yeux et des objets, commenceront à acquérir leur signification relative à la distance; il s'habituera à juger du rapprochement et de l'éloignement des objets par leur grandeur apparente.

Puis, il étudiera son propre corps, le regardant, le touchant, et en déterminant les formes, dans les différentes attitudes qu'il peut prendre.

Cette acquisition graduelle et expérimentale de la connaissance des différents lieux, et de celle des différentes parties de notre corps explique certains faits qui semblent singuliers au premier abord.

Il y a d'abord le fait que nous voyons les objets droits, bien que l'image matérielle peinte sur la rétine soit renversée. Cette anomalie apparente n'a plus rien de surprenant, si nous considérons que nos fantômes visuels n'acquièrent leur signification que par leur comparaison avec les formes tangibles. La notion du haut et du bas, qui provient de la pesanteur, est inhérente à nos sensations musculaires ; elle n'existe pas dans les sensations visuelles ; il est donc naturel que les images s'orientent de telle sorte que la partie qui correspond à la terre paraisse en bas, et que celle qui correspond au ciel paraisse en haut.

Un second fait que M. Taine, n'a cru pouvoir expliquer que par une hallucination, c'est la localisation apparente de nos sensations tactiles à l'extrémité extérieure des nerfs tactiles, soit sous notre épiderme, soit le long de nos tendons musculaires.

Que la douleur se produise ou ne se produise pas dans le cerveau, question que nous ne voulons pas discuter ici, il est un fait certain, c'est qu'elle se manifeste à l'extrémité externe des nerfs et non à leur extrémité encéphalique.

L'explication de ce fait est simple. Quand nous éprouvons une douleur en un point de notre peau, nous y portons naturellement la main. Par nos sensations musculaires nous mesurons la distance de ce point aux axes principaux, dont nous avons parlé, et qui nous sont donnés par la nature même. L'association d'idées fixe alors la sensation douloureuse au point ainsi connu. Quant à nos sensations internes, nous ne les localisons que d'une manière vague, en les rapportant à certains points de la surface de notre corps, tels que, lorsque ces points sont touchés, la douleur est apaisée ou augmentée. C'est ainsi qu'il est difficile de fixer exactement le signe d'un mal de tête ; on ne peut le faire approximativement qu'en pressant la surface de la tête aux divers points,

et en estimant d'après l'impression produite si ces points sont plus ou moins loin du siège du mal.

Telle est la première et importante série de connaissances que l'enfant acquiert par l'usage simultané de la vue et du tact et même de l'ouïe, appliqué à des objets rapprochés.

Plus tard, il étend le champ de sa science. Il apprend à juger des formes par la vue seule, sans recours au tact, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit, à traduire sans dictionnaire les signes visuels. C'est ainsi qu'il arrive à percevoir les objets lointains.

Enfin, il reste certains signes dont le sens ne peut être déterminé avec précision ; tels sont les sons lointains et vagues, la lumière et les couleurs répandues dans l'atmosphère. Notre expérimentateur ne pouvant interpréter pleinement ces signes, en fera une interprétation incomplète, en devinant le lieu où doit se trouver la cause du phénomène interne et en transportant par l'habitude le signe lui-même, le son, la lumière, ou la couleur, au lieu où il a deviné que la cause devait se trouver.

C'est ainsi qu'après avoir commencé par la perception des corps tangibles, il finira par celle des simples apparences.

Il est facile de comprendre qu'à la fin de cette éducation des sens, quand le langage naturel sera pleinement compris, les signes sensibles se trouveront localisés comme le veut la théorie que nous avons exposée au commencement du précédent chapitre, les signes tactiles localisés dans notre corps, mais devenant insensibles et obscurs dans la perception des corps extérieurs à nous ; les signes clairs se localisant là où se trouve l'objet qu'ils représentent ou la cause qui les produit, et se confondant avec cet objet ou avec cette cause.

On pourra reconnaître encore un fait que nous avons déjà signalé, à savoir que c'est en connaissant le monde extérieur que nous développons nos facultés de connaître ; que c'est en voyant et en touchant des corps réels que nous apprenons à voir et à toucher. Avec le sensualisme et la notion de l'étendue subjective, tout ce progrès de la connaissance humaine serait inexplicable.

Nous pouvons reconnaître une fois de plus que cette expérience qui scrute et qui mesure le monde extérieur, rencon-

tre tout d'abord les substances, et que c'est par la connaissance des corps, c'est-à-dire des substances réelles, qu'elle arrive à l'interprétation de tous les signes sensibles.

Nous pouvons enfin rejeter entièrement la théorie de l'hallucination et de la nature mensongère. La nature ne nous trompe nullement : tout ce qui vient d'elle, organes, instincts, notions premières, est conforme à la vérité et propre à produire une connaissance exacte.

Seulement, la nature permet que nous tombions dans des illusions qui n'ont aucune conséquence pratique, et qui même sont utiles en un certain sens; ce sont les illusions qui consistent à confondre le signe avec la chose signifiée, et à leur donner le même nom; c'est une abréviation et une approximation utiles dans la pratique.

Mais en permettant ces illusions, la nature a eu soin de placer un correctif à côté de chacune d'elles. Elle met constamment la réalité sous nos yeux à côté de l'apparence, afin de nous permettre de les comparer.

L'apparence ne saurait se confondre aux yeux de la raison avec le corps : la couleur apparente, simple jeu de lumière, se distingue avec un peu de réflexion de la couleur réelle.

Aussi, nonobstant ces illusions insignifiantes dans la pratique et facilement corrigibles, l'homme guidé par la nature acquiert une merveilleuse connaissance, il connaît les objets réels et leur distribution dans l'espace. Il comprend et traduit à livre ouvert, d'une manière très rapide, le langage de ses sens.

Il peut maintenant commencer un nouveau travail, l'étude scientifique du monde. Il est muni de tout ce qui lui est nécessaire pour un nouveau voyage de découvertes. A la place des notions premières peu nombreuses et très générales que la nature avaient fournies à l'enfant pour traduire les premiers signes tactiles, l'homme adulte possède des notions nombreuses, claires et précises sur un grand nombre d'objets naturels; il possède aussi le sens des différents signes de la vue, de l'ouïe et de l'odorat.

A la place des instincts désormais inutiles, il va être guidé par sa raison. L'instinct d'association d'idées sera remplacé par le

principe scientifique de l'induction comparative. L'instinct d'unité et d'adaptation sera remplacé par les idées de cause, de substance, d'ordre, de finalité, par ces idées directrices dont parle Claude Bernard.

Muni de ces instruments plus puissants et de ces données plus complètes, il commence à scruter les secrets du monde. Nous allons exposer dans le chapitre prochain les étranges résultats auxquels, dans notre siècle, cette étude scientifique du monde a conduit ceux qui s'y livrent, et nous trouverons dans ces résultats une nouvelle confirmation de notre théorie.

CHAPITRE XI

LE MONDE APPARENT ET LE MONDE RÉEL

Lorsque l'éducation des sens de l'homme est achevée, lorsqu'il sait traduire leur langage, ce qui arrive de très bonne heure dans la vie, il se trouve bien loin de l'état primitif de l'enfant au berceau qui ne fait qu'éprouver des sensations, sans en deviner encore les causes. Il jette sur le monde extérieur un regard intelligent; il se sent, malgré sa petitesse, supérieur à cet univers si vaste; il le domine de toute la hauteur de sa raison; il le connaît tandis que l'univers s'ignore lui-même. Il sait aussi déjà qu'il peut agir sur cette nature si puissante, changer dans une certaine mesure le cours uniforme de ses phénomènes, asservir les forces qui l'entourent et les employer à son usage.

Néanmoins il est encore bien loin de connaître la nature intime du monde réel. Il a percé déjà le voile des apparences; il a saisi, déterminé et isolé des substances réelles, des corps distincts. Mais à l'intérieur même de ces formes géométriques solides, ou dans les intervalles qui les séparent, dans ce milieu atmosphérique où elles sont baignées, résident des causes inconnues et occultes; la chaleur, la lumière et l'électricité, etc., etc.

L'homme, passant à l'état scientifique, et appuyé sur les connaissances premières qui résultent de la première interprétation naturelle inconsciente et concordante de ses sensations, s'efforce de chercher la nature de ces causes, d'explorer plus profondément la nature de la réalité, de percer de nouveau ou de lever entièrement le voile des apparences.

Or, il est arrivé de nos jours que ce long et patient travail a conduit à une découverte étrange et inattendue, à une synthèse merveilleuse, à la notion d'une surprenante similitude entre les causes des apparences qui frappent nos sens.

Il est maintenant scientifiquement admis que toutes les causes occultes se réduisent à une seule espèce; ce sont des vibrations, des ondulations, c'est-à-dire des mouvements. La chaleur est un mouvement. La cause du son est une vibration de l'air. La lumière et les couleurs objectives ne sont que des ondulations d'un fluide plus subtil, l'éther intermoléculaire. Les actions chimiques, étant équivalentes mécaniquement à des quantités de chaleur produites ou anéanties, ou plutôt simplement transformées et déplacées, se réduisent encore à des mouvements; c'est un résultat prévu, bien que la nature de ce mouvement soit encore inconnue.

Il importe, pour bien comprendre ce résultat scientifique, de ne ne pas se faire d'illusion sur la nature du mouvement dont il s'agit. Il y a deux sortes de mouvement; le mouvement abstrait, géométrique et apparent, et le mouvement réel et physique. La première sorte de mouvement, qui ne contient dans sa notion que le simple déplacement local, est l'objet d'une science spéciale, la cinématique.

L'autre sorte de mouvement, le mouvement réel et physique, contient tout ce que contient le premier, le déplacement local mesuré par la géométrie. Mais il contient en outre les notions d'inertie, de masse et de force. Il est l'objet de la dynamique, qui est la mécanique véritable ; car la statique ou théorie de l'équilibre n'est qu'un cas particulier de la dynamique.

Rien donc n'est plus faux et ne prouve une plus grande ignorance des théories physiques que cette assertion si souvent répétée de nos jours, qu'en réduisant le monde à des mouvements, la science l'a réduit à des abstractions géométriques.

Le mouvement qui se transforme en chaleur est un mouvement réel. C'est le mouvement du boulet de canon qui a la force de renverser une muraille ; c'est le mouvement du volant d'une machine à vapeur qui emmagasine la force produite par la chaudière.

Mouvement réel, il suppose nécessairement des mobiles réels : quelque petits qu'ils soient, quelque innombrable que soit la quantité des réalités vibrantes qui sont renfermées dans un espace donné, ce sont toujours des réalités. Fussent-ils de véritables points matériels sans dimensions, ce serait des points ayant une masse résistant au déplacement, exigeant une force pour être mus, conservant leurs mouvements et exigeant une autre force pour être arrêtés. L'hypothèse de points matériels sans dimensions est d'ailleurs gratuite; la notion du point géométrique n'est elle-même qu'une abstraction et une limite.

Les vibrations supposent donc des molécules vibrantes qui sont de véritables substances. Ce qu'elles font, des abstractions sont incapables de le faire. Les mouvements sans mobile, les images-mouvements et les sensations-mouvements qui se meuvent dans la lanterne magique que M. Taine substitue au monde réel, n'ont aucun rapport avec les vibrations calorifiques mesusurées par M. Hirn et par M. Joule.

Les fantômes peuvent habiter le pays des ombres décrit par Virgile, ou se mouvoir dans les brouillards de l'Ecosse au milieu desquels vivait Hamilton. Mais la science ne les connaît pas. La science vit au grand jour, au milieu des réalités sérieusement réelles. Elle sait bien qu'un édifice ne peut reposer sur des sons et des couleurs, que des phrases, des formules et des chiffres ne composent pas un corps palpable et tangible.

Si le monde à ses yeux se décompose en une poussière invisible, c'est une poussière réelle, indestructible comme celle du diamant, et qui par son groupement et ses vibrations constitue de véritables corps.

I

Cette conception scientifique étant bien comprise, essayons d'en découvrir les conséquences philosophiques.

La plus frappante sans doute est l'étonnant contraste qui s'éta-

blit entre la première apparence du monde et sa réalité connue par la science.

Si nous considérons le monde sous son premier aspect, tel qu'il se manifeste à nos sens, avant toute étude approfondie de sa nature, nous y trouverons une immense variété de phénomènes qui semblent au premier abord irréductibles les uns aux autres. Ici, la diversité prodigieuse des teintes du ciel et des montagnes ; là, la succession harmonieuse des sons ; ailleurs, les contrastes frappants des glaces du pôle et des chaleurs torrides de l'équateur.

C'est un tableau infiniment divers ; c'est un harmonieux concert d'instruments de diverse nature, qui pénètre en nous par les portes de nos cinq sens. La nature parle simultanément plusieurs langues mystérieuses qui ravissent et charment notre être tout entier.

Si maintenant nous interrogeons la science, elle nous répondra que tous ces phénomènes, objectivement considérés, sont des mouvements. Le son est une vibration de l'air ou des corps sonores ; la chaleur n'est autre chose que le mouvement lui-même des plus petites parties des corps ; la lumière est une ondulation de certaines molécules d'éther.

Il n'y a donc rien autre chose dans le monde objectif que des variétés d'un seul et même phénomène unique et monotone, le mouvement. Rien autre chose que des translations, des rotations, des chocs, peut-être des attractions ou des répulsions. Rien autre chose que le mouvement de la toupie, celui de la balle qui rebondit en rencontrant le sol, ou le choc des billes sur un billard.

Les mouvements sont plus ou moins rapides ou plus ou moins compliqués, les mobiles sont plus ou moins gros ou plus ou moins lourds, les chocs et les vibrations sont plus ou moins fréquents, voilà tout. C'est la seule variété concevable dans le tissu de cette étoffe homogène du monde. Partout des atomes, partout du mouvement. Voilà tout.

Pour mieux saisir cette différence entre la réalité connue et l'apparence sensible, supposons que tous les êtres organisés et sensibles, tous ceux qui ont des yeux et des oreilles, aient dis-

paru du monde. Contemplons par la raison ce monde ainsi dépouillé.

Nous avons le droit de le faire ; contempler ce qu'on ne voit pas réellement, c'est ce que la science fait tous les jours. Le géomètre contemple les courbes et les surfaces qu'il étudie. Le mécanicien construit d'avance dans sa pensée les organes de ses appareils. Fresnel nous décrit, comme s'il les avait vus, les mouvements circulaires ou elliptiques de la molécule d'éther d'un rayon polarisé.

Regardons donc ce monde objectif dépouillé de l'éclat dont les sensations le revêtent.

Les atomes marchent suivant leurs routes accoutumées ; ils se croisent, ils se choquent, ils vibrent, mais dans le silence. Le vent passe sur les arbres ; mais ils frissonnent sans produire aucun son. La mer frappe violemment sur le rivage, et roule ses vagues impétueuses, mais les vagues ne mugissent pas.

Il n'y a pas d'oreilles pour les entendre, et sans oreille, remarquons le bien, la sensation du son n'est rien, rien absolument, ou plutôt il n'y a d'autre son que le mouvement même de l'air.

Le soleil ne cesse de darder ses rayons sur la terre, c'est-à-dire de projeter des ondulations éthérées de vitesse et de longueur diverses ; mais les teintes variées dont la lumière revêtait le globe, ont disparu. Aucun œil ne les voit, elles n'existent pas. Il n'y a que des vibrations.

Dire que le monde entier est dans l'obscurité ne serait pas exact. L'obscurité elle-même est une sensation, et d'ailleurs, elle semble exclure la connaissance distincte des objets. Mais pour ce spectateur dépourvu d'yeux et qui ne contemple que par l'intelligence, le monde n'a aucune espèce de couleur et s'il faut absolument pour le besoin de notre imagination en supposer une quelconque, ce serait cette teinte grise uniforme qui semble la moyenne de toutes nos impressions lumineuses, et dont nous revêtons involontairement les conceptions abstraites de la géométrie.

Or, remarquons-le bien, ce monde silencieux et sans lumière, que nous décrivons ainsi, n'est pas un monde abstrait ou hypothétique. C'est le monde objectif et réel dans lequel nous vivons

et que la science étudie. L'hypothèse que nous faisons n'est point une de ces hypothèses fabuleuses qui ne prétendent pas pouvoir être réalisées. L'anéantissement de tous les êtres organiques est un phénomène possible. Il suffirait d'ailleurs qu'ils n'existassent pas dans une certaine partie du monde, pour que ce que nous venons de dire s'appliquât exactement à cette région. Il suffirait que, dans quelque baie encore inexplorée, il n'y eût aucun animal vivant, pour que les couleurs et les sons n'y existassent point et que les vibrations seules s'y trouvassent.

En d'autres termes, ce monde matériel composé d'atomes vibrants qui se choquent, ce monde monotone et mort, ne s'illumine, ne se transforme et n'apparaît dans son éclat qu'au moment où il entre en communication avec un être sensible. C'est au contact d'un tympan que la mystérieuse et silencieuse arithmétique des vibrations retentit en un harmonieux concert. C'est au contact d'une rétine que les circulations variées des atomes d'éther s'épanouissent en teintes diaprées. Jusque-là elles ne sont rien que des mouvements, jusque-là les sons et les couleurs ne diffèrent que par la dimension et la vitesse du mobile, il n'y a, entre les uns et les autres, que la différence qui existe entre le mouvement d'une balle de fusil et celui d'un boulet de canon.

II

Ces résultats étranges doivent-ils nous faire douter de la certitude des vérités scientifiques ? Faut-il abandonner pour cela l'explication du son par les vibrations et celle de la lumière par les ondulations ? Nullement. Bien mauvais philosophe et bien faible savant serait celui qui rejetterait un résultat scientifique, parce qu'il est étrange et inattendu. Cela se pouvait autrefois ; mais, de nos jours, en présence des surprises continuelles que la science fait aux hommes, il faut bien reconnaître que le monde est plus singulier et plus bizarre que nous ne l'aurions imaginé.

Nous servirons-nous maintenant de ces résultats pour contes-

ter l'autorité du bon sens et partant celle de la science elle-même? Dirons-nous que puisque l'homme s'est trompé en croyant à l'objectivité des couleurs, il peut se tromper encore en croyant à l'objectivité des corps ?

Nous avons déjà surabondamment répondu à cette objection. Nous avons montré la différence profonde qui existe entre les apparences et les corps réels, entre les deux espèces de perceptions. Nous avons montré que la croyance à l'objectivité des sons et des couleurs apparentes est une illusion facilement corrigée, un effet d'association d'idées que la raison réduit aisément à sa juste valeur.

Remarquons en effet que les vibrations diverses, qui au point de vue rationnel sont si uniformes, contiennent en puissance toutes ces brillantes sensations dont nous les avons dépouillées. Le son est prêt à éclater, la lumière prête à paraître, dès que le tympan et la rétine seront mis en rapport avec la cause objective ; de même que le mouvement d'une machine à vapeur est prêt à commencer dès que la soupape d'introduction sera ouverte. Nous n'avons pas dit autre chose, sinon que la lumière ne brille pas pour les aveugles et que le son ne retentit pas aux oreilles d'un sourd.

Néanmoins cette diversité d'aspect entre le monde apparent et le monde réel, cette dissemblance des deux faces de la réalité, de celle qui se manifeste à nos sens et de celle que notre intelligence éclairée par la science peut contempler, nous conduit à d'importantes conséquences que nous allons signaler.

C'est en premier lieu que la réalité et l'apparence sont distinctes. C'est qu'il existe autre chose que des apparences.

C'est en second lieu que la raison humaine sait distinguer le réel de l'apparent. C'est que la réalité se manifeste à elle par certains caractères que l'apparence ne possède pas.

Sans cela, pourquoi chercher et pourquoi croire avoir trouvé l'explication du son et de la lumière ? Apparence pour apparence, la lumière vaut bien le mouvement.

Si, comme le veulent les sensualistes, on devait considérer comme un axiome que nous ne pouvons absolument rien connaître du monde extérieur que les sensations qu'il nous fait

éprouver, pourquoi chercher l'explication du son et de la lumière? Si les sensations sont tout ce que nous pouvons connaître, pourquoi chercher autre chose? Pourquoi surtout chercher cette explication dans des phénomènes que nous ne pouvons pas percevoir, dans des vibrations sonores que nous ne pouvons pas compter, dans les ondulations d'un éther qui échappe à tous nos moyens de vision. S'il n'y a que des sensations, c'est-à-dire des apparences, pourquoi expliquer les sensations que nous sentons et les apparences qui nous apparaissent, par des sensations que nous ne sentons pas et des apparences qui ne nous apparaissent pas ?

Qui ne voit que ce qui fait que la science cherche l'explication du son et de la lumière, c'est qu'elle sait d'avance que ce son et cette lumière ne sont que des apparences, derrière lesquelles se trouve une réalité qu'elle peut découvrir; et que ce qui fait qu'elle admet des vibrations invisibles comme explication des apparences, c'est qu'elle reconnaît en ces vibrations une réalité.

Ainsi se trouve scientifiquement résolue cette fameuse question des *noumènes*, de leur existence et de leur nature.

Le noumène, la chose en soi, c'est le corps tangible, c'est l'atome vibrant. Le phénomène ce sera le son, la couleur, la sensation musculaire. C'est dans cette distinction vulgaire, simple, expérimentale, entre les réalités véritables et les apparences que l'humanité a puisé les idées mêmes de noumène et de phénomène, c'est-à-dire de réalité et d'apparence, de fantôme et de corps, d'existence absolue et relative.

Lorsque le philosophe de Kœnisgberg s'est emparé de cette distinction, pour la transporter ailleurs, lorsqu'il a voulu faire croire aux hommes que ce qu'ils ont considéré comme réel n'est qu'apparent, il s'est écarté de la véritable expérience, il a substitué ses conceptions arbitraires aux données que lui fournissait le spectacle du monde.

Au nom de principes *à priori* il a défendu à la science de rien savoir sur la nature des êtres. La science, imitant le philosophe antique qui répondait en marchant à celui qui niait le mouvement, a répondu au scepticisme par la découverte des réalités cachées sous l'apparence visible du monde, c'est-à-dire par l'ap-

plication exacte de cette distinction dont Kant avait abusé pour établir son système [1].

En troisième lieu nous pouvons nous demander comment la science est parvenue à ce résultat? Est-ce par un acte de foi, par une notion métaphysique ou mystique? Nullement, c'est par l'expérience même.

Il faut donc que l'expérience atteigne d'une part des corps réels, et d'autre part des apparences, de manière à pouvoir ensuite expliquer les apparences elles-mêmes, en découvrant la réalité dont elles sont le signe.

Or, c'est précisément ce que nous avons montré. Nous avons prouvé qu'il y a deux sortes de perceptions, perception des apparences et perception des corps réels. Les résultats de la science vérifient notre proposition.

Cette vérification devient plus complète encore, si nous examinons en quoi consiste cette réalité découverte par l'induction scientifique. Elle consiste dans les atomes vibrants, c'est-à-dire dans de petits corps semblables à ceux que le tact et la vue distinguent, et dont la réalité et l'existence actuelle et objective sont manifestes. Elle consiste dans une réduction à des dimensions inappréciables des corps mobiles que nous voyons et que nous touchons, et du mouvement de ces corps.

Si donc réellement il faut considérer la théorie de la réduction de la force au mouvement comme définitive dans la science, le dernier de ses résultats se trouvera identique à la plus simple des notions vulgaires. Etendue, mouvement réel et dynamique, communication du mouvement, tel est le résultat de la première des expériences, de celle de l'enfant qui pousse une boule devant lui ou qui reçoit un choc. Etendue, mouvement réel, communication du mouvement, ce serait encore le dernier mot de la science des corps : singulière coïncidence qui semble confirmer à la fois en les unissant la théorie dynamique de la chaleur et la théorie de la perception par le tact [2].

L'intelligence humaine est donc sortie de la prison des sensa-

[1] Voir la note II à la fin du chapitre.

[2] Voir la note I à la fin du chapitre.

tions, dans laquelle Condillac et M. Mill voulaient l'enfermer. Elle en est sortie par la porte ouverte devant elle, celle de la perception du tact et de la vision distincte, c'est-à-dire vérifiable par le tact. Elle n'a eu besoin pour connaître les corps réels que de les toucher, c'est par cette expérience, si simple, si vulgaire, si enfantine, que l'homme a pénétré au-delà de l'enceinte des apparences, et a atteint la réalité.

III

Ainsi, bien loin de contredire notre théorie, la distinction profonde que la science établit entre le monde réel et intelligible, où il n'existe que des vibrations, et le monde apparent des couleurs et des sons, ne fait au contraire que la confirmer. Par cette découverte de la réalité intelligible, par cette détermination des causes des apparences, la science rend plus évidente encore la distinction du subjectif et de l'objectif. Elle affirme avec une fermeté croissante les droits et la puissance de la raison humaine. Elle convainc de plus en plus d'erreur la triste et sophistique doctrine qui réduit les corps à n'être que les causes inconnues de nos sensations, et les apparences qui nous frappent à n'être que les phénomènes de l'inconnu.

Cependant il est nécessaire de compléter cette théorie par quelques considérations d'un autre ordre. Il est nécessaire de faire intervenir l'idée suprême de la finalité, qui seule peut établir l'accord et la cohérence entre les divers résultats de l'investigation humaine.

Or, considérées ainsi au point de vue de leur finalité, ces deux faces du monde, l'apparence et la réalité, prennent un aspect tout nouveau et s'accordent en formant une admirable et suprême harmonie.

Rien d'abord n'est plus évident que l'étonnante adaptation des signes sensibles aux besoins de l'homme, et principalement à l'acquisition de la connaissance du monde réel. Ces signes sont

merveilleusement disposés en raison de la complication du monde et des limites de notre intelligence.

Le monde, en effet, est infiniment multiple et complexe; il est composé d'innombrables corps qui se composent chacun d'innombrables atomes.

Si donc il nous était connu directement et tout d'un coup tel qu'il est, nous nous perdrions dans la connaissance des détails infiniment multiples qu'il contient. Si, au lieu de percevoir directement par une sensation spéciale de l'oreille le rapport de deux sons, il nous fallait percevoir isolément et compter le nombre de vibrations qu'ils contiennent, ce serait un calcul écrasant. Si le même calcul devait être appliqué aux variétés de longueurs d'ondulations de l'éther il dépasserait la capacité mathématique de l'homme.

La nature ou plutôt son auteur (car la marque de l'ouvrier intelligent se reconnaît ici d'une manière frappante,) a donc agi d'une manière très sage. Il a simplifié, en raison des bornes de l'esprit humain, l'apparence du monde. Il a mis sous nos yeux comme une sorte de résumé, d'abréviation de ce que le monde contient. Il a joint à différents groupes d'atomes vibrants qui, par eux-mêmes sont infiniment compliqués, une sensation représentative simple, qui est comme l'étiquette qui sert à les retrouver et à les reconnaître.

Par là, non seulement il nous a donné une règle pratique pour nous conduire, non seulement il a placé les couleurs, les sons, les odeurs comme des jalons pour nous tracer notre route et nous faire éviter les dangers qui nous entourent, mais il nous a aussi facilité la connaissance complète et spéculative du monde. Il nous a permis de passer graduellement par une série d'interprétations et d'inductions successives, de ce premier aspect brillant et varié du monde, à une connaissance plus profonde, de celle-ci à une science plus complète encore, jusqu'à ce que les éléments premiers, les atomes vibrants, se manifestent à notre intelligence.

Ainsi il y a adaptation merveilleuse entre le sujet intelligent et observateur et les signes sous lesquels le monde lui apparaît. Cette adaptation est si parfaite que la connaissance objective de

la réalité obtenue par la science ne suppléerait pas à l'absence d'un tel signe.

Non seulement la connaissance scientifique du monde ne suppléerait pas d'une manière pratique à la perception des apparences, non seulement les perceptions visuelles et sonores seront toujours pour nous le seul moyen de distinguer les corps qui nous sont utiles et nuisibles, mais même dans l'ordre spéculatif, dans l'ordre de la science pure, ces signes sont nécessaires. Ces apparences sensibles peuvent seules, en effet, nous fournir les classifications générales des phénomènes, les résumés, les titres de chapitres permettant à nos esprits limités d'acquérir et de conserver les données scientifiques. La chaleur, le son, la lumière, l'électricité ne sont que des mouvements, et cependant, tant que l'homme existera, les traités de physique continueront à diviser les phénomènes selon ces impressions diverses, non seulement pour rester en rapport avec les conditions pratiques de l'existence de l'homme, mais pour éviter l'immense confusion qui l'accablerait, s'il fallait embrasser d'un seul regard toutes les variétés de la mécanique, depuis celle des soleils qui circulent dans les espaces célestes, jusqu'à celle des atomes de l'éther qui vibrent dans les imperceptibles interstices de la matière pondérable.

Il y a donc adaptation parfaite et finalité évidente dans ces apparences du son et de la couleur, dont la science a découvert le sens. Il est même utile qu'elles soient ainsi naturellement projetées au dehors et qu'elles semblent appartenir aux objets. Elles remplissent ainsi plus facilement et plus directement leur rôle de signes, d'étiquettes, servant à désigner et à faire reconnaître les divers corps réels. N'accusons donc pas la nature, elle nous parle le langage qui nous est convenable, elle nous donne elle-même la clef de ce langage.

Si quelques uns ne le comprennent pas, s'ils prétendent ne pouvoir connaître que leurs sensations, s'ils ne veulent pas pénétrer au-delà des signes, s'ils se contentent de regarder les étiquettes, en se déclarant impuissants à découvrir les choses qu'elles indiquent, ils n'ont à s'en prendre qu'à eux-mêmes. Ainsi font ou plutôt devraient faire les sensualistes, s'ils étaient conséquents avec eux-mêmes. Ainsi ne font ni le bon sens de l'humanité ni

la science physique, qui se dégage forcément, dès qu'elle applique ses propres méthodes à son propre objet, des vains préjugés d'une fausse philosophie.

IV

Merveilleuse donc est l'adaptation de ces brillantes apparences à nos besoins et à nos facultés intellectuelles. Mais est-ce bien là leur seul rôle ? La connaissance du monde réel épuise-t-elle le sens profond et mystérieux de ce langage des sons, des couleurs et des odeurs? N'est-il pas évident, au contraire, que ces mêmes apparences légères qui brillent à la surface du monde matériel sont le signe de réalités supérieures que la substance de ce monde ne contient pas.

N'est-ce pas par le jeu varié des couleurs que les artistes traduisent leur pensée et manifestent l'idéal que leur esprit contemple et que rêve leur imagination? N'est-ce pas l'harmonie des sons qui fait naître dans les âmes mille pensées que la langue ne peut exprimer?

Qu'il s'agisse d'une œuvre de la nature ou de l'art, il y a évidemment dans les sons, les couleurs, leurs accords et leurs contrastes quelque chose de tout autre que le mouvement vibratoire auquel la science réduit les apparences. Elles ont donc une signification plus complète et plus profonde que ne semblerait leur permettre leur nature physique.

Qui oserait, en présence d'une vierge de Raphael, dire qu'il n'y a devant ses yeux que des atomes vibrants? N'est-il pas évident qu'il y a autre chose, qu'il y a la pensée même de l'artiste, fixée dans la toile et prête à se manifester aux regards de notre esprit.

Si donc le monde des atomes, monde glacé et monotone, s'illumine et se pare de mille brillantes apparences en présence d'une rétine et d'un tympan; si tout d'un coup ces vibrations muettes et invisibles se transforment en couleurs brillantes et en sons

éclatants, n'est-il pas vrai que cet ensemble de couleurs et de sons mis à son tour en contact avec l'âme du poète, de l'artiste et du musicien, va prendre une signification toute nouvelle, qu'il va nous révéler de nouveaux horizons et nous introduire dans un monde suprasensible, qui, par sa dignité, sa beauté et sa grandeur, domine autant le monde des atomes vibrants que celui des apparences sonores ou colorées que nos sens perçoivent?

Par rapport à ces beautés d'un ordre supérieur, le monde réel, le monde des atomes n'est plus un simple objet de connaissance, il passe à l'état d'instrument et de moyen de développer et d'agrandir la pensée de l'homme et d'enrichir son imagination de splendeurs inconnues.

Il cesse d'être le sens unique des signes sensibles. Ces signes ont maintenant une signification plus belle et plus relevée ; ils figurent la pensée et les émotions de l'homme. Le monde des atomes n'est plus que l'alphabet matériel de la langue brillante des images qui rendent l'idéal sensible et accessible à notre âme.

Il n'est plus que le cadre et la toile du tableau tracé devant nos yeux par la main du Créateur.

Ne nous étonnons donc plus que ce soit l'homme qui prête au monde le vêtement brillant des couleurs et des sons. Le monde matériel n'est pas complet sans l'humanité, ou du moins sans des êtres organisés et intelligents ; il est fait pour de tels êtres. Nous ne pouvons savoir quels sont les êtres qui habitent les planètes innombrables qui se trouvent dans le firmament; mais il y a du moins une chose certaine, c'est que le monde matériel, tel que nous le connaissons, le monde composé de corps baignés dans l'éther vibrant est à la fois sensible et intelligible. C'est qu'il est fait pour être regardé, pour être entendu, pour être scientifiquement connu, pour être interprété de mille manières. Il a été créé, suivant la grande parole d'Ampère, pour être aux êtres intelligents et sensibles une occasion de penser et de sentir. Sans le monde matériel, sans la réalité objective, l'homme ne sortirait pas des langes des sensations, son intelligence resterait à l'état rudimentaire de l'enfance. Mais sans les sens et les organes, sans l'intelligence et l'imagination, le monde ne serait qu'une œuvre incom-

plète, un tableau inachevé, une lyre dont les cordes détendues ne rendraient aucun son.

Les êtres sensibles et intelligents et le monde matériel forment une admirable société établie par le Créateur; l'homme reçoit de l'univers la notion d'une réalité extérieure et le développement de ses propres facultés ; l'univers reçoit de l'homme son vêtement d'apparence et son interprétation idéale. Sans l'univers, l'homme resterait toujours à l'état d'enfant endormi dans son berceau ; sans l'âme intelligente et pourvue d'organes, l'univers ne serait qu'une sourde et aveugle mécanique. C'est de leur union que naissent les brillantes couleurs et l'harmonieux concert des sons ; c'est de leur union que naît la beauté merveilleuse de la science, la beauté plus merveilleuse encore de l'art et de la poésie ; c'est leur union qui produit l'hymne sacré d'adoration, qui s'élève de la création entière jusqu'au pied du trône de son auteur suprême.

NOTE I

SUR LA THÉORIE SCIENTIFIQUE DES ATOMES

On ne saurait considérer l'existence des atomes vibrants comme une vérité scientifiquement démontrée. Ce n'est encore qu'une hypothèse, mais une hypothèse très plausible, et qui gagne du terrain tous les jours.

Voici comment, selon cette hypothèse, les physiciens expliquent la constitution des corps dans les trois états, solide, liquide et gazeux, et dans le quatrième état découvert par M. Crookes, l'état radiant.

Solides. — Les corps solides sont composés d'un très grand nombre de molécules, composées elles-mêmes chacune d'un certain nombre d'atomes. Ces molécules sont situées à des distances les unes des autres qui sont très grandes relativement à leurs propres dimensions. Elles sont dans un état de vibration perpétuelle, mais leurs mouvements s'exécutent de part et d'autre d'une position moyenne invariable. Leurs écarts sont faibles relativement à leurs distances mutuelles, de sorte qu'elles vibrent chacune dans une région isolée des autres sans se rencontrer. Ce qui constitue la solidité des corps, c'est l'invariabilité approximative des distances relatives des posi-

tions moyennes des molécules. C'est cette invariabilité qui est la cause de l'impénétrabilité relative des corps solides. Deux corps solides se choquent parce qu'ils ne pourraient pas, sans changer les distances relatives des centres d'oscillation de leurs molécules, pénétrer l'un dans l'autre.

Liquides. — Les liquides sont constitués comme les solides, par des molécules vibrantes, situées à de grandes distances les unes des autres; mais les distances relatives des centres d'oscillations des molécules n'ont plus la même invariabilité. Les distances ne sont soumises qu'à une condition; elles ne peuvent être plus faibles qu'en certain minimum, au moins sous une pression donnée. Il y a en outre une autre condition résultant de la gravitation ; c'est l'impossibilité qu'il reste un vide entre les molécules. Mais à la condition qu'il n'y ait ni condensation, ni vide, les molécules peuvent se déplacer de toute manière, les unes par rapport aux autres.

Gaz. — A l'état gazeux, les mouvements des molécules sont si rapides et si violents qu'elles ne se maintiennent plus chacune dans l'intérieur de leur sphère propre. Elles se précipitent les unes sur les autres et se choquent constamment de mille manières différentes. Aussi les gaz ne peuvent-ils subsister qu'autant qu'ils sont maintenus par des parois ou des forces extérieures. Sans cela, leurs molécules se dissiperaient dans l'espace. Quand un gaz est maintenu par des parois, les molécules se choquent continuellement, et les molécules voisines des parois ne cessent de choquer contre l'obstacle qui les retient. C'est l'ensemble, la somme totale de ces chocs qui constitue la pression du gaz.

État radiant. — Dans l'état radiant, la raréfaction du milieu est devenue telle que les molécules peuvent parcourir un long chemin en ligne droite, sans choquer d'autres molécules. La matière, dans cet état, est composée d'une sorte de vent de molécules distinctes, qui suivent individuellement une même route et marchent en ligne droite, tant que rien n'intervient pour les faire dévier de leur route.

Il est facile de voir que l'idée d'un corps solide, selon cette théorie, est assez différente de l'idée vulgaire et primitive, selon laquelle ce serait une étendue complètement pleine, et dont toutes les parties seraient dans un repos relatif absolu.

Cependant il importe de remarquer que ces deux notions, celle du solide naturel selon la science, et celle du solide absolument plein et invariable, qui est la première idée du bon sens, ont certains caractères communs.

L'un comme l'autre ont une forme; seulement la forme du solide naturel est l'enveloppe du champ des vibrations des molécules, celle du solide absolu serait la limite exacte de sa matière.

L'un comme l'autre sont impénétrables, c'est-à-dire excluent tout autre corps du lieu qu'ils occupent; seulement le solide naturel exclut en raison du mouvement de ses molécules; le solide absolu en raison de son impénétrabilité propre.

L'un comme l'autre sont invariables et peuvent être considérés à l'état de repos : seulement, l'invariabilité et le repos dans le solide naturel n'ap-

partiennent qu'aux positions moyennes des molécules, et se concilient avec leurs vibrations; dans le solide absolu, l'invariabilité et le repos sont complets. L'un comme l'autre sont mobiles et inertes.

Ce sont les caractères communs des deux notions, à savoir l'inertie et la propriété générale d'exclure les autres corps de l'intérieur d'une certaine forme déterminée, et à peu près invariable, qui ont été perçus par le tact. La notion des corps solides, résultant du tact, s'applique donc également au solide naturel et au solide absolu que le bon sens imagine.

Ici encore la science ne fait que corriger et non détruire une notion de bon sens.

Si maintenant nous considérons la molécule première isolée, nous verrons qu'elle possède ces mêmes caractères, qui sont communs au solide naturel et au solide absolu, et qui sont le résultat naturel de la perception tactile.

En effet, ces molécules se comportent exactement comme de petits corps solides, comme de petites balles de fusil.

Comme les corps solides naturels, elles sont mobiles, inertes et capables de transmettre le mouvement qu'elles ont reçu.

Comme les corps solides, elles excluent toute autre molécule d'un certain espace, elles sont impénétrables dans un certain sens.

Sans cela, en effet, elles ne pourraient pas agir par leur choc et communiquer leur mouvement à d'autres molécules.

Lors même que l'on assimilerait ces molécules à de simples centres de force répulsive, lors même qu'on adopterait le système de Boscovich, il serait toujours vrai que ces centres de force se repoussent l'un l'autre, s'excluent l'un l'autre des lieux où ils résident, et empêchent une molécule étrangère de pénétrer dans le voisinage immédiat des points qu'ils occupent. C'est encore une espèce d'impénétrabilité.

Ainsi, on retrouve dans la molécule les mêmes propriétés qui sont communes au solide naturel et au solide absolu.

Quelle est maintenant la constitution intrinsèque de cette molécule.

Ici nous sommes forcés d'avoir recours aux hypothèses?

Peut-on la supposer semblable à un corps solide naturel, c'est-à-dire composée elle-même de plus petites molécules vibrantes ?

Rigoureusement cela se peut. On remonterait ainsi des atomes qui composent les corps à d'autres atomes plus petits, à des atomes à la seconde puissance, si l'on ose ainsi parler.

Mais il est évident qu'une telle décomposition doit avoir un terme, et qu'il doit y avoir un moment où l'on rencontrera un atome non composé d'atomes plus petits, et par conséquent tout différent intrinsèquement du solide naturel.

En quoi consistera cet élément matériel, dernier terme de la décomposition des agrégats naturels ?

On ne peut guère faire à son sujet que deux hypothèses.

Ou c'est un corps plein, un solide absolu comme ceux que la première vue du bon sens imagine; corps d'ailleurs d'une forme quelconque et animé de mouvements quelconques. C'est alors le véritable atome.

Ou c'est un point matériel sans dimensions, centre de forces attractives et répulsives.

L'une et l'autre conceptions présentent de graves difficultés. La seconde néanmoins nous paraît beaucoup plus inconcevable que la première. Il ne suffirait pas, en effet de supposer (chose déjà étrange), des forces réelles émanant d'un point géométrique sans dimensions, il faudrait en outre concentrer dans un tel point une masse inerte, capable de recevoir et d'emmagasiner de la force vive. Or cette dernière notion semble tout à fait inadmissible.

N'y a-t-il pas d'ailleurs exclusion absolue entre l'idée de réalité et celle d'un point géométrique sans dimensions, de même qu'entre l'idée de réalité et celle de ligne sans largeur aucune, ou de surface sans épaisseur? Est-ce que les idées de surface, de ligne et de point, ne sont point de pures abstractions, des limites des corps séparées des corps eux-mêmes par notre esprit ? Réaliser un point géométrique n'est-ce point réaliser une production de notre intelligence ?

On est donc ramené à l'autre hypothèse, celle de l'atome, qui, bien qu'elle présente des difficultés ne répugne pas à la première vue du bon sens.

Or, s'il en est ainsi, ne sont-ce pas les propriétés tangibles reconnues dans les solides naturels, étendue, forme, impénétrabilité, inertie, qui sont les vraies propriétés de l'atome. L'atome n'est-il pas le type simple dont le solide naturel est la reproduction approchée et complexe?

Ne peut-on pas dire dès lors que la science, après de longs circuits, est revenue à son point de départ, c'est-à-dire à la première et vulgaire notion du bon sens, et qu'elle a trouvé dans l'atome ce que le bon sens avait, par un jugement précipité, cru rencontrer au premier abord dans le corps solide? La thermo-dynamique n'est-elle pas la reproduction de la dynamique, ou plutôt son application à des éléments plus petits, à des éléments réellement invariables et parfaitement élastiques?

Si les hypothèses que nous avons exposées acquièrent une certitude scientifique, ce résultat sera une des plus merveilleuses généralisations réalisées par l'esprit humain. Ce sera aussi une éclatante confirmation de notre méthode, ce sera un frappant exemple de ce que nous avons appelé la correction du bon sens par des approximations successives.

NOTE II

SUR L'EMPLOI DES RÉSULTATS SCIENTIFIQUES POUR RÉFUTER LE SCEPTICISME DE KANT

Nous avons hésité quelque temps à énoncer la conclusion que nous avons tirée des résultats scientifiques contre le système de Kant. Cette conclusion nous paraissait évidente, mais d'autre part il nous semblait étrange qu'une

démonstration ni les conséquences, de quel droit pourrions-nous supposer qu'elles sont l'œuvre de notre esprit? Voici la *Mécanique céleste* de Laplace, à laquelle il est impossible de rien comprendre sans être versé dans les plus hautes et les plus profondes mathématiques. Ce livre explique avec la plus merveilleuse précision des mouvements que je n'ai jamais observés, des phénomènes dont je ne sais même pas le nom. Et tout cela, ces phénomènes, ces mouvements, ces lois, ces nombres, ces calculs, ce grand système de mécanique, serait l'œuvre de mon esprit! On voit que d'absurdités pour l'idéaliste qui voudrait aller jusque-là. Quant à celui qui, moins excessif, se contenterait de soutenir la subjectivité de la raison humaine en général, la science lui donne encore une sorte de démenti, car il n'y a pas toujours eu de raison humaine, il n'y a pas toujours eu d'hommes sur la terre. Si haut que la géologie fasse remonter l'origine de l'homme, on n'ira pas jusqu'à dire que l'homme est éternel, car la vie même n'est pas éternelle. Cependant, avant l'homme, le monde existait. Supposez donc, comme le disait autrefois Protagoras, que l'homme soit la mesure de toutes choses : que signifie cette histoire du monde antérieur à l'homme? A quel propos et comment l'homme aurait-il pu tirer, de la série de ses phénomènes subjectifs, une induction qui lui représenterait un monde antérieur à lui, et dans lequel il serait apparu un jour? Si tout est subjectif, comment l'homme peut-il concevoir quelque temps où il n'aurait pas été? Supposer avec Fichte que c'est l'esprit qui crée le monde actuel est déjà une singulière fiction; mais imaginer que l'esprit trouve dans ce monde actuel, déjà fictif, les traces d'un monde antérieur qui n'a pas existé, c'est le comble de la fantaisie et du paradoxe.

« *Il n'est pas aussi facile d'établir, je le reconnais, que les sciences nous font passer des phénomènes aux substances et aux causes, et pour le démontrer, il faudrait des analyses trop délicates et trop difficiles pour être utilement abordées ici.* Contentons-nous de dire que les sciences nous font passer du relatif à l'absolu. »

(Extrait de la *Revue des Deux-Mondes*, mars 1865. — *Pascal et Kant*, par M. Janet.)

Nos lecteurs remarqueront que M. Janet, dans ses dernières paroles a, pour ainsi dire, tracé le plan et indiqué les difficultés du présent ouvrage.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

V. — *Plan général de la réfutation complète du positivisme.*

VI. — *Comme quoi l'expérience atteint les causes et les substances.*

VII. — *Relation entre les divers systèmes sur les substances et les causes.*

Relation de notre système avec les trois autres systèmes exposés plus haut. — Par rapport au semi-positivisme, distinction moins absolue entre la métaphysique et la science; limite autrement placée. — Par rapport au positivisme, notre système admet comme le positivisme la distinction du connaissable et de l'inconnaissable, mais il ne trace pas la limite *a priori*. — Il la trace *a posteriori* d'après l'expérience même, comme la limite d'un désert ou d'un pays inaccessible se trace sur une carte de géographie. — Le positivisme traçant la limite *a priori* n'est expérimental qu'en apparence. — Sa modestie n'est qu'un orgueil caché. — Avec le monisme de M. Taine, le terrain commun, c'est que les causes ne forment pas un monde extraordinaire et à part. — La différence, c'est que nous croyons à une réalité et que le monisme n'admet qu'une apparence abstraite. — Le monde, selon le positivisme, c'est un théâtre dont la toile est baissée et le fond de la scène inaccessible. — Selon le monisme, le fond n'existe pas, la toile seule existe. — Selon le semi-positivisme, le fond est indirectement accessible. — Selon nous, la toile est levée et le fond tombe directement sous l'expérience. — Le positivisme mutile la science. — Le monisme mutile la nature; le semi-positivisme double l'univers; le vrai spiritualisme ne double rien et ne mutile rien. LVIII

VIII. — *Importance de la question traitée dans ce livre.*

Avantages du vrai spiritualisme qui admet que les causes et les substances sont connues par l'expérience. — En détruisant la distinction factice du connaissable et de l'inconnaissable, le vrai spiritualisme détruit l'argumentation positiviste. — En même temps, il combat énergiquement le scepticisme et le panthéisme. — Le scepticisme, maladie de notre temps. — Il n'est pas universel et ne s'étend pas à la science expérimentale. — Le semi-positivisme, par ses concessions imprudentes, augmente la force du scepticisme. — Le vrai spiritualisme force la science physique à confesser les droits de la vérité et la puissance de la raison. — Le panthéisme sort naturellement du semi-positivisme. — Le vrai spiritualisme, en distinguant expérimentalement les substances, lui porte un coup mortel. — C'est sur le terrain du monde visible que la lutte entre le spiritualisme et ses adversaires doit être portée. — Reid et Royer-Collard ont démontré le spiritualisme par la théorie de la perception. — Leur œuvre n'a pas été durable, parce que leur terrain était trop étroit et qu'ils ont négligé de mettre leur système en accord avec la science, ou plutôt qu'il n'ont pas pu établir cet accord, faute de données suffisantes. — Le but de cet ouvrage est de reprendre cette œuvre avec plus de précision scientifique et métaphysique. LXV

PREMIÈRE PARTIE

LES SUBSTANCES ET L'OBSERVATION PURE

LIVRE PREMIER

DES SUBSTANCES

Chapitre premier. — Substances et phénomènes

Chapitre II. — Substances et qualités

Chapitre III. — Attributs, modes et puissances

Chapitre IV. — Caractère des substances, individualité concrète

Chapitre V. — La notion de substance dans ses rapports avec la grammaire

CHAPITRE VI. — ETRES COLLECTIFS. — SUBSTANCES COMPLEXES ET INCOMPLEXES

CHAPITRE VII.—RÉSUMÉ DES NOTIONS EXPOSÉES DANS LES PREMIERS CHAPITRES

CHAPITRE III. — DU JUGEMENT

Chapitre IV. — Conclusion des chapitres précédents. — Du sensualisme

---

LIVRE III

DE LA CONNAISSANCE DU MOI HUMAIN

Chapitre premier. — De la perception directe du moi par la conscience

CHAPITRE IV. — OBJECTIONS MATÉRIALISTES CONTRE LE FAIT DE CONSCIENCE. — PRINCIPES DE SOLUTION

CHAPITRE V. — SOLUTION DE QUELQUES-UNES DES OBJECTIONS OPPOSÉES PAR LES MATÉRIALISTES AU FAIT DE CONSCIENCE

LIVRE IV

THÉORIE DE LA PERCEPTION

CHAPITRE PREMIER. — DE LA CONNAISSANCE DES CORPS. — POSITION DE LA QUESTION

OUVRAGE DU MÊME AUTEUR :

Conférences sur la Vie surnaturelle *prêchées à Sainte-Valère.* — 1 vol. in-18 raisin (Poussielgue). .... 3 fr.

Les Philosophes et la Philosophie, *Histoire, Critique et Doctrine,* par Athanase Renard, Docteur en médecine. — 1 vol. in-8º de 480 pages. 5 fr.

Précis de Philosophie chrétienne, *à l'usage des Maisons d'éducation,* par M. l'Abbé Pichaux, Professeur de Philosophie au Collège de Tourcoing. 1er vol. grand in-8º de VIII-507 pages .... 5 fr.

Essai de Philosophie classique, par l'Abbé Carbonel, Professeur de Philosophie à l'École Belsunce, à Marseille. — 1 fort vol. in-8º de XVI-634 pages.................................... 7 fr.

Essai de Philosophie sacrée, par Mgr Cirot de la Ville, Chanoine honoraire, Professeur à la Faculté de Théologie de Bordeaux. — 2 volumes.................................... 8 fr.

Histoire de la Philosophie : *Philosophie ancienne,* par Mgr Laforêt, Docteur en Théologie, Camérier secret de Sa Sainteté, Recteur magnifique de l'Université catholique de Louvain. — 2 vol. in-8º de VII-489 et 552 p. 12 fr.

L'Homme, *sa Nature, son Ame, ses Facultés et sa Fin,* d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin, par S. G. Mgr de la Bouillerie, Archevêque de Perga, Coadjuteur de Bordeaux. (Ouvrage honoré d'un bref de Sa Sainteté Léon XIII); 2e édition. — 1 beau vol. grand in-8º de XI-325 pages... 6 fr.

Le Monde et l'Homme primitif selon la Bible, par Mgr Meignan, Évêque de Châlons; 2e édition. — 1 beau vol. in-8º de XVII-403 pages 6 fr.

Les Origines, *Commentaire sur les cinq premiers chapitres de la Genèse,* par Mgr de Kernaeret, Camérier secret de Sa Sainteté. — 1 vol. in-8º de II-310 pages.................................... 5 fr.

Le Darwinisme et l'Origine de l'Homme, par l'Abbé A. Lemaitre, Docteur ès Sciences naturelles; 2e édition, considérablement augmentée. 1 vol. in-12 de XII-411 pages.................................... 3 fr.

Le Déluge mosaïque, l'Histoire et la Géologie, par l'Abbé Ed. Lambert, Docteur en Théologie, etc. — 1 beau vol. in-8º de XXVII-324 pages... 6 fr.

L'Autre Vie, par l'Abbé Élie Méric, Docteur en Théologie, Professeur de Théologie morale à la Sorbonne. — 2 forts vol. in-12 de XII-401 pages 6 fr.

Le Bon Sens de la Foi *opposé à l'incrédulité de ce temps,* par le R. P. Caussette, Vicaire général de Toulouse. — 2 beaux vol. in-8º de XXXIII-728 et XVIII-736 pages.................................... 12 fr.

[illegible]

